JUAN MATEOS - FERNANDO CAMACHO

EL HORIZONTE HUMANO

LA PROPUESTA DE JESUS

EN TORNO AL NUEVO TESTAMENTO

Serie dirigida por
JESUS PELAEZ

Volúmenes previstos:

Jesús Peláez: *La otra lectura de los Evangelios,* I.
Juan Mateos - Fernando Camacho: *El horizonte humano. La propuesta de Jesús.*
Jesús Peláez: *La otra lectura de los Evangelios,* II.
Juan Barreto: *El prólogo del Evangelio de Juan.*
Angel Urbán: *¿El origen divino del poder?*

JUAN MATEOS - FERNANDO CAMACHO

EL HORIZONTE HUMANO

La propuesta de Jesús



EDICIONES EL ALMENDRO

CORDOBA

EDICIONES EL ALMENDRO
El Almendro, 10
Teléfono (957) 27 46 92
14006 Córdoba

ISBN: 84-86077-61-3
Depósito legal: M. 35.112.—1988

Printed in Spain. Impreso en España

Artes Gráficas Benzal, S. A. Virtudes, 7. 28010 **Madrid**

CONTENIDO

CAPITULO PRIMERO

EL MUNDO JUDIO EN LA EPOCA DE JESUS

CAPITULO II

LA NUEVA HUMANIDAD

CAPITULO III

LA ACTIVIDAD LIBERADORA DE JESUS

CAPITULO IV

EL DIOS DE JESUS

CAPITULO V

EL CONFLICTO

CAPITULO VI

LA COMUNIDAD DE JESUS

CAPITULO VII

LA MISION DE LA COMUNIDAD

INTRODUCCION

Nada hay tan importante para el cristiano como conocer el mensaje que Jesús nos transmitió con sus acciones y su palabra. Nunca se podrá poner límite a la meditación y penetración de los evangelios, escritos que nos presentan la figura de Jesús para estimularnos a la adhesión y al seguimiento. También pueden ayudar a este conocimiento los otros escritos del Nuevo Testamento, en los que se trata de explicar o aplicar a circunstancias concretas aspectos del mensaje recibido.

Por otra parte, como los evangelios fueron escritos en una época ya antigua y en un ambiente cultural donde el universo conceptual y simbólico por un lado y los modos de expresión por otro eran muy diferentes de los nuestros, con frecuencia ha resultado difícil para los cristianos modernos comprender a fondo el sentido de muchos pasajes evangélicos. Como síntesis de una larga labor de exégesis, la presente obra pretende precisamente exponer las líneas maestras del mensaje de Jesús, inspirándose para ello sobre todo en los cuatro evangelios. Su intención es abrir a los hombres de nuestro tiempo el acceso a este mensaje.

Sin embargo, la persona y el mensaje de Jesús no pueden comprenderse en todo su alcance sin situarlos dentro del ambiente en que Jesús vivió y murió, es decir, dentro de la sociedad judía de aquel tiempo. La necesidad de considerar este contexto humano y social resulta de las razones siguientes:

En primer lugar, porque, aunque el mensaje de los evangelios es válido para todos los tiempos, no es el de una figura celeste que habla intemporalmente y sin referencia a la realidad histórica. Los evangelios remiten, por el contrario, a un personaje histórico, Jesús de Nazaret, que vivió en una época determinada, actuó en medio de una sociedad concreta y sufrió la muerte a manos de las autoridades de su tiempo, debido a las opciones que había realizado y al mensaje que propuso.

En segundo lugar, porque si no se sitúa a Jesús en su sociedad y en medio de las numerosas tendencias ideológicas que en ella existían, no pueden comprenderse la novedad y el realismo de su mensaje. Desconectado de su ambiente histórico, Jesús pasaría a ser un maestro de sabiduría o un teórico de la salvación.

De hecho, el mensaje de Jesús, dirigido a los hombres de cada época y de cada sociedad, no puede ignorar la problemática humana. La actitud de Jesús ante las injusticias de su tiempo, cristalizada en su mensaje, ha de ser el paradigma para que el hombre y la sociedad encuentren una alternativa a las injusticias propias de cada época.

Este libro ha de comenzar, por tanto, exponiendo los rasgos principales de la situación de Palestina en tiempo de Jesús. Se considerará, en primer lugar, la compleja situación política existente, dado que el pueblo judío, muy celoso de su independencia nacional, estaba a la sazón dominado por el imperio romano. A continuación se tratará de la situación social, de las instituciones judías, de las ideologías religioso-políticas vigentes en aquella sociedad y, finalmente, de la expectación mesiánica propia de aquel pueblo.

Con esta visión de conjunto quedará preparado el terreno para estimar el alcance de la propuesta de Jesús. Se tratarán los siguientes temas:

— La llamada al cambio de Juan Bautista, el compromiso de Jesús ante la injusticia de su sociedad y las desviaciones que apartan de ese compromiso; asimismo, el horizonte de sociedad alternativa que abre Jesús y las bases sobre las que debe asentarse.

— La libertad personal de Jesús y su actividad liberadora.

— La experiencia de Dios como Padre, que modela la personalidad de Jesús e inspira su mensaje y actividad.

— La oposición que encontró la obra de Jesús, que culminó con su muerte.

— El proyecto de comunidad propuesto por Jesús.

— La misión de esa comunidad en el mundo.

Como este libro se dirige a un público muy amplio, se ha prescindido en él de toda clase de notas, con objeto de facilitar su lectura. Al final se ofrece una bibliografía que puede ayudar al lector a ampliar algunos puntos de los que aquí se tratan.

CAPITULO PRIMERO

EL MUNDO JUDIO EN LA EPOCA DE JESUS

A) SITUACION POLITICA EN PALESTINA

Al nacer Jesús reinaba en Palestina Herodes I el Grande (Mt 2,1), rey vasallo del emperador romano. A la muerte de Herodes (año 4 a. C.) se dividió el reino entre sus tres hijos, con el consentimiento del emperador Augusto, quien, sin embargo, haciendo caso omiso del testamento de Herodes, no otorgó el título de rey a ninguno de los tres.

Judea, la provincia del sur, cuya capital era Jerusalén, y Samaría, la del centro, le tocaron a Arquelao (Mt 2,22), como etnarca o reyezuelo. Galilea, provincia del norte, con la capital en Tiberíades (Jn 6,1.23), y la Transjordania al este, recibieron por tetrarca o virrey a Herodes II Antipas (Lc 3,1; 13, 31). Otro hijo, Filipo o Felipe, heredó, también con el título de tetrarca, el territorio del este del Jordán y del lago de Galilea hacia el norte; su capital era Cesarea de Filipo (Mt 16,13 y paralelos).

Arquelao, debido a su crueldad, fue depuesto por el emperador Augusto y desterrado; en su lugar, Roma nombró un procurador o gobernador (año 6 d. C.).

Herodes Antipas se mantuvo en el poder hasta el año 39, en que fue depuesto y también desterrado por el emperador Tiberio. Su tetrarquía o virreinato pasó a depender de la provincia romana de Siria.

Filipo permaneció en el cargo hasta su muerte (año 33/34

después de Cristo). Tras ella, también su territorio dependió de la provincia de Siria.

El año 41, el emperador Claudio concedió a Herodes Agripa I, nieto de Herodes el Grande, el título de rey de Palestina, pero, tras su breve reinado (41-44 d. C.), la totalidad de Palestina pasó a convertirse en territorio romano, administrado por un procurador, bajo la supervisión del legado de Siria.

El gobierno romano dejaba a los judíos cierta autonomía. Herodes Antipas, en el norte, gozaba de relativa independencia, y, en el sur, el gobernador romano no tenía derecho a inmiscuirse en los asuntos internos de los judíos. Sin embargo, las excepciones a esta manera de proceder eran tan frecuentes y crearon tantos conflictos, que fueron la causa principal de la rebelión de los judíos contra Roma (año 66), provocando la destrucción de Jerusalén (año 70) y la ruina completa de la nación.

El régimen de los procuradores romanos

Judea, como más tarde toda Palestina, no fue incorporada, en el sentido estricto del término, a la provincia romana de Siria. Tenía su propio gobernador del orden ecuestre, es decir, militar, que solamente en algunas materias estaba subordinado al legado imperial de Siria. La mayoría de las provincias estaban administradas por gobernadores del orden senatorial (civiles); sólo aquellas que, debido a su índole levantisca, a la peculiaridad de su cultura o a la carencia de ella, hacían poco menos que imposible el estricto cumplimiento de las regulaciones del imperio, estaban bajo el mando de gobernadores pertenecientes al orden ecuestre. El régimen de los procuradores romanos duró en Judea desde el año 6 al 41 d. C., y en toda Palestina, del 44 al 66.

El título usado por el gobernador de Judea era el de prefecto o procurador. Los procuradores eran en todo sentido re-

presentantes del Estado; además de encargarse de los asuntos económicos, ejercían la autoridad militar y la judicial.

Al parecer, los procuradores de Judea estaban sometidos al legado de Siria únicamente en aquellas materias donde se requería el ejercicio de una autoridad superior. Quedaba a la discreción del legado intervenir cuando había peligro de sublevación o surgían serias dificultades en Judea. Sólo entonces su autoridad prevalecía sobre la del procurador. Es dudoso, sin embargo, que estuviera autorizado para pedir al procurador cuentas de su gestión. En los raros casos en que esto ocurrió, los legados habían recibido probablemente mandato expreso del emperador.

El procurador residía en Cesarea, puerto de mar en la costa de Samaría. En ocasiones especiales y, sobre todo, durante las fiestas judías más importantes en las que había que tomar medidas extraordinarias de seguridad, en atención a las grandes multitudes que se congregaban en Jerusalén, el gobernador subía a la ciudad y se alojaba en la torre Antonia, antiguo palacio de Herodes. Cuando residía en Jerusalén, lo acompañaba un contingente de soldados acuartelados en el mismo palacio.

Bajo el mando directo del procurador había sólo tropas auxiliares. Las legiones (unos 6.000 hombres cada una) estaban estacionadas en Siria (eran cuatro desde la época de Tiberio). Las tropas auxiliares se reclutaban entre la población no judía de Palestina, ya que los judíos estaban exentos del servicio militar.

Además de la guarnición de Cesarea (unos 3.000 hombres), había también pequeñas guarniciones en otras ciudades y poblados de Palestina. En Jerusalén había una sola cohorte (600 hombres), estacionada en la torre Antonia.

Como complemento del ejército regular, los gobernadores provinciales organizaban ocasionalmente una milicia, cuando era necesario por razones de defensa.

Los procuradores de Judea ejercieron la suprema autoridad judicial sólo en casos excepcionales, ya que la administración ordinaria de justicia, tanto civil como criminal, competía a los tribunales locales judíos. La competencia judicial del gobernador incluía el *ius gladii,* es decir, la imposición de la pena de muerte; únicamente los ciudadanos romanos podían recurrir su sentencia apelando al emperador.

La competencia jurídica de las autoridades judiciales judías estaba reconocida por el poder romano; sin embargo, cuando entraban en juego los intereses del imperio, el gobernador podía reservar cualquier caso a su propio tribunal. En general, los crímenes políticos estaban sujetos a su jurisdicción.

Para tomar decisiones, el procurador tenía un consejo asesor *(consilium)* formado por funcionarios de elevado rango pertenecientes a su cortejo y por jóvenes aristócratas que lo acompañaban con ánimo de instruirse *(comites).* No solamente le ayudaban en el ejercicio de su cargo, sino que además lo asistían en el cumplimiento de otros menesteres. En ciertos casos, los dignatarios de la población nativa tenían voz en las decisiones del consejo.

La obligación más importante de los procuradores, además del mando de las tropas y del ejercicio de funciones judiciales, era la administración de los recursos económicos. Precisamente esta función dio origen al título de *procurator.* En Palestina, como en las demás provincias romanas, había dos clases de tributos directos: 1) un impuesto sobre los productos del campo *(tributum soli),* y 2) otro sobre las personas *(tributum capitis).* El primero se pagaba parte en especie y parte en dinero. El segundo incluía diversas clases de impuestos personales: una tasa sobre la propiedad, que variaba según la evaluación del capital de la persona, y otra estrictamente personal, uniforme para todos los individuos *(capita),* incluyendo a las mujeres y esclavos; sólo los niños y ancianos estaban exentos de él.

Las rentas y contribuciones de Judea, aunque provenientes de una provincia imperial, iban a parar al tesoro público

de Roma *(aerarium)*, en vez de al tesoro imperial *(fiscus)*. A pesar de eso, en Judea se hablaba impropiamente de «pagar tributo al César» (Mc 12,14).

Para sistematizar la tributación, Judea fue dividida en doce distritos o toparquías. Como se deduce de las quejas que las provincias de Siria y Judea elevaron al emperador el año 17 después de Cristo (según testimonio del historiador romano Tácito), los tributos eran opresivos.

De los tributos propiamente dichos hay que distinguir los derechos de aduana, es decir, los impuestos indirectos sobre bienes en tránsito. Los reyes y tetrarcas vasallos de Roma podían también exigir en sus fronteras derechos de aduana para su propio provecho, aunque posiblemente los ciudadanos romanos estaban exentos de ellos. En tiempo de Jesús, los derechos de aduana que se percibían en Cafarnaún, ciudad cercana a la frontera de Galilea, iban a engrosar el erario de Herodes Antipas. En cambio, en la Judea de aquel tiempo las tarifas fronterizas se destinaban al tesoro imperial. Como en otras partes, también en Judea, además de los impuestos de importación y exportación, había que pagar otros impuestos indirectos.

Los tributos no eran recaudados por funcionarios civiles, sino por los *publicani*, personajes que arrendaban los impuestos de un distrito por una suma anual fija. Si la recaudación excedía dicha suma, la diferencia en su favor se convertía en ganancia, pero si no llegaba a la cantidad contratada, tenían que asumir las pérdidas. Las tarifas aduaneras, por su parte, eran fijadas por las autoridades, pero quedaba un enorme margen para la arbitrariedad y la rapacidad de los recaudadores. En uno y otro caso, el abuso en su gestión y el frecuente recargo que imponían a los contribuyentes les merecieron, como corporación, el odio del pueblo.

Bajo el régimen de los procuradores, el pueblo judío gozó, en teoría, de grandes márgenes de libertad en asuntos internos y de autogobierno. El juramento mismo de vasallaje al empe-

rador, obligatorio desde los tiempos de Herodes el Grande, y que el pueblo debía probablemente prestar en cada cambio de gobierno, estaba formulado en términos muy generales para no herir la susceptibilidad judía.

Tras la deposición de Arquelao (año 6 d. C.), se pasó de un gobierno monárquico a otro de constitución aristocrática, confiando al Sanedrín o Consejo supremo la responsabilidad de la nación. De suyo, el gobernador romano no pasaba de ser un supervisor, mientras que el aristocrático Sanedrín actuaba como auténtico gobierno. Al titular del sumo sacerdocio, que era a la vez presidente del Sanedrín, se le calificaba de «jefe del Estado». Es verdad que los sumos sacerdotes eran nombrados y depuestos a voluntad del gobernador romano, pero incluso en esto los romanos se impusieron ciertas limitaciones.

Durante los años 4 al 41 d. C. el sumo sacerdote fue designado por la autoridad romana, bien por el legado de Siria o por el procurador de Judea; pero desde el 44 al 66 d. C. el derecho de designación fue otorgado a los reyes vasallos judíos (Herodes de Calcis y Agripa II), aunque no reinaban propiamente en Judea. En ninguno de ambos períodos las designaciones para el sumo sacerdocio fueron del todo arbitrarias, pues tuvieron que efectuarse en el ámbito de determinadas familias aristocráticas.

En este régimen, el Sanedrín gozaba de poderes legislativos y ejecutivos mucho más amplios que los de cualesquiera de las comunidades no autónomas dentro del imperio. La jurisdicción civil estaba completamente en manos del Sanedrín y de sus tribunales dependientes, y se regía en todos los casos por la Ley judía. Incluso en las causas criminales prevalecía la misma norma, con la única excepción ya apuntada de los delitos políticos. Ni siquiera los ciudadanos romanos estaban totalmente exentos de cumplir con ciertas exigencias de la Ley judía: ésta prohibía a los paganos entrar en los atrios interiores del templo; todo el que violara esta prohibición, aunque se tratase de un ciudadano romano, era castigado con pena capital. Los romanos confirmaron sentencias de este tipo.

El culto y la liturgia judíos no solamente eran tolerados, sino que gozaban de la protección del Estado romano. El sincretismo religioso característico de la piedad pagana de este tiempo hizo que incluso ciertos nobles romanos presentasen ofrendas votivas en el templo judío y encargasen sacrificios. Por respeto a la sensibilidad religiosa judía, mientras en algunas provincias se instituyó el culto al emperador y en otras al menos se favoreció, nunca hubo exigencias de este género para la población judía, si exceptuamos la época de Calígula (37-41). En cuestiones cultuales, el poder romano se conformaba con el sacrificio de dos corderos y un buey, que, dos veces al día, se ofrecía en el templo de Jerusalén por el César y por la nación romana.

Casi tanto como el culto al emperador, sus imágenes en las monedas y en los estandartes militares resultaban ofensivas para los judíos. También en esto respetaron los romanos sus escrúpulos. Aunque la circulación del denario romano de oro o plata con la imagen del emperador no podía prohibirse en Judea, por estar acuñados fuera de la provincia, las monedas de cobre, que eran fabricadas localmente, no llevaban imágenes humanas, sino simplemente el nombre del emperador y emblemas inofensivos. Por otra parte, las tropas romanas prescindían de sus estandartes con la imagen del emperador cuando entraban en Jerusalén. En la misma línea de tolerancia, las *autoridades romanas eximían a los judíos de la obligación de* presentarse ante un tribunal en sábado o día de fiesta no sólo en Judea, sino en todo el imperio.

A pesar de la autonomía de que los judíos gozaban bajo este *régimen, la existencia codo con codo de una doble autoridad*, una romana y otra judía, cada una con su propio sistema legal y sus propias instituciones judiciales, fue una continua causa de conflicto. En la práctica, los procuradores violaron en numerosas ocasiones el ordenamiento establecido. Para colmo, Judea tuvo que soportar, sobre todo en las décadas precedentes a su rebelión contra Roma (año 66 d. C.), a más

de un gobernador carente de todo escrúpulo y movido por el afán de lucro. Más aún, aun cuando los romanos fueran respetuosos con el sentimiento judío, la mera presencia de estos extranjeros en Palestina era de hecho considerada un insulto a la dignidad del pueblo escogido de Dios, llamado, según la concepción nacionalista, a dominar el mundo entero.

Poncio Pilato

Como botón de muestra de las dificultades ocasionadas por este régimen, pueden mencionarse los puntos de conflicto con los judíos durante el gobierno de Poncio Pilato, que ocupó el cargo de procurador de Judea del 26 al 36 d. C. y que condenó a muerte a Jesús.

Según un testimonio del tiempo (una carta de Herodes Agripa I reproducida por Filón), Poncio Pilato era un individuo intransigente, duro y obcecado, cruel y avaricioso. Su primera acción como gobernador de Judea fue, despreciando los privilegios judíos, ordenar a la guarnición de Jerusalén que desplegase los estandartes imperiales. El pueblo judío marchó multitudinariamente a Cesarea y mantuvo su protesta ante el gobernador durante cinco días y cinco noches, suplicándole que hiciese cesar tal ofensa. Al sexto día, Pilato hizo entrar a los judíos en el estadio, donde previamente había colocado un destacamento de soldados, y los amenazó con degollarlos si seguían con sus quejas. La actitud de éstos, dispuestos a morir antes que transigir con un quebrantamiento de la Ley, forzó a Pilato a ordenar que fuesen retiradas de Jerusalén las imágenes ofensivas.

Otra tormenta se levantó cuando decidió aplicar los ricos tesoros del templo a la provechosa finalidad de construir un acueducto para Jerusalén. Esta decisión fue considerada sacrílega por los judíos. De hecho, una vez Pilato, que visitó Jerusalén para inspeccionar las obras, se vio súbitamente rodeado por el pueblo en masa, que manifestaba su disgusto y su pro-

testa. Pero, advertido del posible tumulto, había dado órdenes a sus soldados de que, vestidos de paisano y armados de porras, se mezclasen con los manifestantes. Cuando las quejas y amenazas del pueblo subieron de tono, a una señal suya, previamente convenida, los soldados cargaron con sus porras contra la multitud. Muchos judíos perdieron la vida y, aunque la resistencia fue reducida, el odio hacia Pilato se acrecentó.

En Lc 13,1-4 se cuenta el asesinato de ciertos galileos en el templo por orden de Pilato, afirmándose que mezcló su sangre con la de los sacrificios; esto podría sugerir el elevado número de víctimas que causó esta represión. Por otra parte, Mc 15,7 da testimonio de una sedición en tiempo de Pilato.

En la última época de su gobierno, Pilato hizo colocar escudos votivos ricamente adornados, sin imágenes, pero con el nombre del emperador, en la torre Antonia de Jerusalén. Los judíos no toleraron ni siquiera esto. Capitaneados por la aristocracia de Jerusalén y por los hijos de Herodes el Grande, trataron de convencer a Pilato de que retirase los escudos. Al no lograr su intento, los judíos más notables dirigieron una petición al emperador rogándole que ordenase la retirada de los escudos ofensivos. Tiberio dio orden a Pilato de retirarlos inmediatamente y colocarlos en el templo de Augusto, en Cesarea.

Un falso profeta convocó a los samaritanos al pie del monte Garizim, prometiéndoles sacar a la luz los vasos sagrados del destruido templo que había estado situado en aquel monte; apelaba a la antigua creencia de que se hallaban enterrados allí. La brutal represión que hizo Pilato en aquella ocasión le costó el cargo. Los samaritanos lo acusaron ante Vitelio, entonces legado de Siria, quien mandó a Pilato a Roma para responder de su conducta y entregó a Marcelo la administración de Judea.

B) SITUACION SOCIAL

Desde el punto de vista socioeconómico se pueden distinguir en la población de Palestina tres estratos: la clase pudiente, la clase media y los pobres.

A la clase pudiente pertenecían los príncipes y miembros de la familia real de Herodes, así como los altos dignatarios de la corte; además, las familias de la aristocracia sacerdotal y laica, los terratenientes, los grandes comerciantes y los recaudadores de impuestos.

La clase media, muy reducida, existía prácticamente sólo en Jerusalén, ya que sus fuentes de ingresos procedían del templo y de los peregrinos. Estaba integrada por los pequeños comerciantes, los artesanos propietarios de sus talleres, los dueños de las hospederías y el bajo clero.

A la clase pobre, que constituía la inmensa mayoría de la población, pertenecían los asalariados, tanto obreros como campesinos, los pescadores, los innumerables mendigos y, finalmente, los esclavos.

Estos últimos no desempeñaban ningún papel relevante en la economía rural, ya que principalmente se encontraban en las ciudades, al servicio de las casas ricas, y, aun así, su número, fuera de la corte de Herodes, era muy reducido. Los jornaleros, muy numerosos, ganaban por término medio un denario al día, incluida la comida. Su situación se volvía lastimosa cuando no encontraban trabajo. De hecho, en Galilea, el paro rural era muy elevado.

Los mendigos eran también muy numerosos. En su mayor parte se encontraban concentrados en Jerusalén alrededor del templo y vivían de las limosnas de la gente piadosa.

La enorme distancia existente entre la clase pudiente y la humilde, y lo reducido de la clase media, hacía que no existiera para los pobres esperanza de promoción humana ni tuvieran medios para cambiar su situación, dependiendo siempre de la voluntad de los poderosos.

El pobre era, por tanto, al mismo tiempo, el oprimido, el que ansiaba justicia, el que en casos extremos recurría a la violencia, único medio de aliviar su situación, aunque fuera de momento.

En la última época del Antiguo Testamento aparece entre estos pobres una tendencia, la de «los pobres de Yahvé», que, desesperando de toda ayuda humana, ponían su confianza en Dios, único capaz de hacerles justicia y de sacarlos de su miseria. De hecho, hasta la época de Jesús, aquella justicia no había llegado nunca.

C) LAS INSTITUCIONES JUDIAS

1. *El Gran Consejo o Sanedrín*

El gobierno judío propiamente dicho estaba en manos de un Gran Consejo (Sanedrín) compuesto de 70 miembros, más el sumo sacerdote primado, su presidente. El Consejo estaba formado por tres grupos: 1.º, los sumos sacerdotes; 2.º, los senadores seglares («ancianos» o «presbíteros»), y 3.º, los letrados («escribas») u hombres de letras, entendidos en las cuestiones de la religión y la Ley judía.

La figura del sumo sacerdote era sagrada. Originalmente, el cargo era de por vida, pero en la época de Jesús no era ya vitalicio ni hereditario, pues los romanos, como lo había hecho anteriormente Herodes, deponían y nombraban al sumo sacerdote según sus conveniencias políticas. El sumo sacerdote se elegía entre un reducido número de familias, de modo que esta dignidad no salía fuera de un círculo determinado. Aunque sus poderes en asuntos civiles habían sido recortados por Herodes y por los romanos, todavía podía considerarse como el jefe político, además de religioso, de la nación. Además, a través del Gran Consejo, que él presidía, gobernaba también en los asuntos civiles de su competencia.

El primer grupo del Gran Consejo, los «sumos sacerdotes», eran miembros de la aristocracia sacerdotal, pertenecientes a determinadas familias poderosas y ocupaban los altos cargos en la administración del templo. El rango supremo lo tenía el sumo sacerdote primado; el segundo en dignidad era el jefe del templo, encargado del culto y de la policía (los guardias eran clérigos); seguían los jefes de los turnos sacerdotales semanales y diarios, los guardianes y los tesoreros del templo.

El segundo grupo lo formaban los senadores («presbíteros»), seglares escogidos entre las familias de la aristocracia. Eran por lo general grandes propietarios y constituían la fuerza de la *facción saducea,* a la que pertenecían también los sumos sacerdotes.

El tercer grupo lo constituían los letrados («escribas»), es decir, los entendidos en teología y cánones; en su gran mayoría, pertenecían a la *facción farisea,* de gran influjo espiritual sobre el pueblo.

Como se ve, el Gran Consejo representaba el poder, la clase dominante, en todos sus aspectos: político, ideológico, económico, espiritual y religioso.

En tiempo de Jesús, la autoridad civil del Gran Consejo estaba restringida al territorio de Judea, pero su autoridad moral se extendía a todas las comunidades judías tanto en Galilea como en el extranjero. Era el foro competente para tomar decisiones judiciales y medidas administrativas de todo orden, excepto las que pertenecían a la competencia de los tribunales inferiores o estaban reservadas al gobernador romano. Cuando los tribunales inferiores no llegaban a un acuerdo en cuestiones tocantes a la Ley judía, los litigantes podían recurrir en última instancia al Gran Consejo de Jerusalén.

No sólo era competente en materias civiles y religiosas conforme a la Ley judía, sino que poseía también notables competencias en las causas criminales. Contaba con una fuerza independiente de policía y tenía derecho a practicar detencio-

nes. Cuando condenaba a pena capital parece que sus sentencias tenían que ser ratificadas por el gobernador romano.

A pesar de estas atribuciones reconocidas, su autoridad quedaba restringida por el hecho de que las autoridades romanas podían tomar la iniciativa en cualquier momento y actuar independientemente.

2. *El templo*

El templo, situado en Jerusalén, era el centro religioso y político de Israel. El que conoció Jesús era el que comenzó a reconstruir Herodes el año 20 a. C. y cuyas obras duraron más o menos hasta el 64 d. C.

El esplendor del templo de Herodes era extraordinario. Los portones estaban recubiertos de oro y plata, excepto la *puerta de Nicanor, que era de bronce de Corinto y que superaba* en valor a las demás puertas. Eran también de oro las puntas de aguja que había sobre el templo. La fachada del santuario, que medía 27,5 m^2, estaba toda ella recubierta de placas de oro, lo mismo que la pared y la puerta entre el vestíbulo y la primera cámara del santuario (el Santo); las placas tenían el grosor de una moneda. De las vigas del vestíbulo colgaban cadenas del mismo metal. Sobre la entrada que conducía del vestíbulo a la primera cámara se extendía una viña de oro, que crecía continuamente con las donaciones de sarmientos de oro, que los sacerdotes se encargaban de colgar. Sobre esta entrada, además de otras ofrendas muy valiosas, pendía un espejo de oro, que reflejaba los rayos del sol naciente y que había sido donado por la reina Helena de Adiabene. En la primera cámara, que contenía singulares obras de arte, estaba el candelabro de siete brazos de oro macizo, de cerca de setenta kilos de peso, y la mesa de los panes de la proposición, también de oro y de mayor peso aún. La segunda cámara (el Santísimo) estaba asimismo recubierta de oro.

En el templo se celebraba un culto diario, consistente en dos sacrificios de animales, el de la mañana y el de la tarde. Pero los momentos de esplendor del culto eran las grandes fiestas religiosas judías, especialmente Pascua, Pentecostés y las Chozas (los Tabernáculos), a las que todos los judíos a partir de los trece años tenían que acudir en peregrinación. En esas ocasiones, Jerusalén, que tenía en aquella época de 25.000 a 30.000 habitantes, veía enormemente multiplicada su población. (La población judía de Palestina era en torno al medio millón.)

El templo se sostenía gracias a las contribuciones de los judíos de todo el mundo. Todos los mayores de veinte años, incluso los que vivían en el extranjero, que eran muchos, tenían que pagar un impuesto anual para el templo equivalente a dos días de jornal (Mt 17,24).

En Palestina y en el extranjero, un mes antes de Pascua, se colocaban por todo el país las mesas de los recaudadores, y diez días después se instalaban en el templo. En cada localidad había personas designadas para recaudar el impuesto del distrito, aunque podía mandarse directamente al templo. Si no podía entregarse en moneda legítima (sin efigie del emperador), había que pagar una tasa adicional del dos por ciento para los cambistas.

Para facilitar el transporte desde el extranjero hasta Jerusalén se permitía cambiar las sumas del impuesto en monedas de oro. La entrega se realizaba en tres ocasiones al año. Lo procedente de Palestina, medio mes antes de la fiesta de Pascua. Para las comarcas vecinas, el plazo terminaba medio mes antes de la fiesta de Pentecostés. El impuesto de las regiones lejanas debía ser entregado medio mes antes de la fiesta de las Chozas, que se celebraba en septiembre. Para esta última fiesta acudía a Jerusalén mayor número de extranjeros, y bajo su protección se podía transportar el dinero con mayor seguridad.

El dinero del impuesto se depositaba en el templo, en las

cámaras del tesoro. Para emplearlo en el culto se retiraba antes de cada una de las tres grandes fiestas.

El tesoro recibía también la plata del rescate de los primogénitos y los votos o promesas, para los que existía una tarifa o arancel preciso. Para el mantenimiento de los clérigos había que pagar al tesoro el diez por ciento de los frutos de la tierra (Mt 23,23). Además, el templo recibía donativos (Mc 7,11) y abundantes limosnas, sobre todo de la gente rica (Mc 12,41), y otros dones voluntarios, que se aceptaban aunque proviniesen de no judíos. Otros ingresos procedían del comercio organizado de animales destinados a los sacrificios y del cambio de moneda extranjera, considerada impura por llevar la imagen del emperador, por la acuñada en el templo (Mc 11,15).

En la reconstrucción del templo llevada a cabo por Herodes, éste había situado la sala del Tesoro junto al llamado patio de las mujeres. En la fachada exterior de este patio había trece cepillos de madera, en forma de embudo, donde los fieles echaban sus limosnas obligatorias o voluntarias. Siete de estos cepillos, donde se echaban las limosnas obligatorias, tenían letreros en arameo indicando su finalidad. Los seis cepillos restantes llevaban la inscripción «A voluntad», especificando la intención. El dinero de los primeros siete cepillos era empleado por los sacerdotes, que ofrecían sacrificios según la suma recaudada. El de los seis restantes se destinaba a otros sacrificios. Otra parte de los fondos costeaba diferentes trabajos de reparación y conservación del templo y de la ciudad. Se compraba también vino, aceite y harina, que se vendían, con una ganancia para el templo, a los particulares que deseaban hacer ofrendas.

El tesoro del templo hacía las funciones de banco. En él se depositaban bienes de particulares, sobre todo de la aristocracia de Jerusalén, en especial de las altas familias sacerdotales. Los fondos del templo, unidos a sus propiedades en terrenos y fincas, hacían de él la mayor institución bancaria de la época.

Era, por consiguiente, una gran empresa económica, administrada por los sumos sacerdotes, quienes no sólo detentaban el poder político y religioso, sino que eran al mismo tiempo una potencia financiera importante.

La ciudad de Jerusalén vivía prácticamente del templo, que procuraba grandes ingresos, sobre todo en las épocas de peregrinación, tres veces al año, cuando acudían, además de los judíos de Palestina (Jn 7,9-10), gente del extranjero (Jn 12,20).

Tan grande debió de ser la riqueza del templo, junto con la de las familias sacerdotales de Jerusalén, que, después de la conquista y destrucción de la ciudad el año 70 d. C., el precio del oro bajó a la mitad en toda la provincia romana de Siria.

3. *El sacerdocio*

A la vuelta de la deportación a Babilonia, la vida y organización de la sociedad judía estuvieron determinadas por dos grupos de influencia: los sacerdotes y los letrados. Hasta muy entrada la época helenística predominaron los sacerdotes. Ellos organizaron la nueva comunidad y la dirigieron tanto en los asuntos espirituales como materiales.

Después de las guerras de independencia acudilladas por los Macabeos, el papel de los letrados con relación al pueblo creció enormemente, aunque esto no supuso la pérdida de influencia para los sacerdotes, que siguieron poseyendo la preeminencia política y social. La posición privilegiada del sacerdocio derivaba del hecho de formar un círculo cerrado, que poseía en exclusiva el derecho a ofrecer los sacrificios. Según la Ley, sólo los descendientes de Aarón podían oficiar en el culto sacrificial del templo (sacerdocio hereditario). Además, como la vida civil estaba ligada en todos sus aspectos al culto religioso, se acrecentaba la importancia del sacerdocio. La concentración del culto en Jerusalén hizo de la clase sacerdotal una unidad compacta y estrechamente unida.

Según la concepción tradicional, el sacerdocio, en virtud de sus funciones, constituía una clase sacra. De ahí que para preservar su dignidad tenían que atenerse a ciertas normas; por ejemplo, no podían casarse con una mujer soltera que no fuera virgen o con una divorciada. El sumo sacerdote, tampoco con una viuda.

Por la misma razón, tenían que abstenerse de todo contacto con un cadáver, considerado «impuro». Por eso no podían entrar en una casa donde hubiera un difunto ni tomar parte en los funerales. Esta prohibición, que era absoluta para el sumo sacerdote, para los demás se levantaba únicamente en caso de fallecimiento de un pariente muy cercano.

La santidad sacerdotal incluía, además, la ausencia de todo defecto físico. Si un sacerdote tenía alguna tara corporal, no podía oficiar, aunque seguía cobrando los emolumentos correspondientes a su cargo. Se enumeraban hasta 142 defectos físicos que descalificaban para el ejercicio del sacerdocio. Para ejercer sus funciones cultuales tenían que someterse a innumerables normas de pureza ritual, que, si no se cumplían, incapacitaban para oficiar en el templo.

El número de sacerdotes era tan elevado (el clero, sacerdotes y levitas, eran unos 18.000) que se estableció un sistema de rotación para que oficiaran en el templo. De ahí que el cuerpo sacerdotal estuviera dividido en 24 turnos.

Los levitas o clérigos de segundo rango estaban encargados de las tareas secundarias: el servicio de policía y vigilancia dentro del recinto del templo, la degollación de animales para los sacrificios y, en general, la ayuda a los sacerdotes en todas sus funciones, tanto en el culto como en la administración de las considerables ganancias y propiedades del alto clero. Lo mismo que los sacerdotes, formaban un estrecho círculo basado en la ascendencia familiar; se suponía que eran descendientes de Leví, aunque no de la familia de Aarón. También ellos estaban divididos en turnos de servicio para el culto.

4. *La sinagoga*

La palabra «sinagoga» significa ante todo «reunión», y de ahí pasó a designar la sala o edificio donde ésta tenía lugar. La reunión se celebraba el sábado, y su objetivo principal era instruir al pueblo en la Ley mediante su enseñanza y explicación. Fuera de los sábados, la sinagoga funcionaba como escuela para los niños. Se organizaban también círculos de estudio para que los jóvenes conocieran más a fondo la Escritura.

Las sinagogas solían construirse fuera de las ciudades, cerca de la orilla de un río o junto al mar, de forma que todos pudieran realizar el lavado ritual prescrito antes de tomar parte en el servicio religioso.

El servicio religioso de los sábados comenzaba con la recitación del famoso texto «Escucha, Israel» (Dt 6,4-5). Seguía la oración pública dirigida por uno de los miembros de la reunión, a la que contestaba el pueblo. A continuación se hacía la lectura de la Ley y de los Profetas y un letrado predicaba sobre la lectura hecha; para terminar, si había un sacerdote presente, daba una bendición; si no lo había, el sacristán simplemente recitaba la fórmula.

En las ciudades o pueblos de población predominantemente judía, la vida ciudadana estaba regida por un consejo de ancianos (presbíteros) o concejales, todos ellos judíos. El poder de estos ancianos en materia religiosa ha de entenderse como análogo a la autoridad que ejercían en los asuntos civiles. Desempeñaban el papel de jueces también en los asuntos religiosos y probablemente les competía pronunciar la sentencia de excomunión o exclusión de la comunidad, que impedía tomar parte en la reunión de la sinagoga.

Aparte de los ancianos había en la sinagoga funcionarios especialmente designados para atender a ciertos asuntos concretos; sin embargo, para las lecturas bíblicas, la predicación y la oración pública no existía un encargado fijo; en el siglo I esos servicios podía desempeñarlos cualquier miembro compe-

tente de la congregación. Existía un jefe de sinagoga, probablemente elegido entre los ancianos, que supervisaba el servicio religioso y se encargaba de los asuntos de la sinagoga. A él tocaba designar al lector y al que dirigía la oración, así como invitar a la persona idónea para que predicara. Le correspondía, hablando en general, evitar que nada impropio ocurriera en la reunión y es probable que tuviera también a su cargo la conservación del edificio.

Había un encargado de recibir las limosnas y también un sirviente o sacristán, cuya tarea consistía en preparar los textos sagrados para el servicio religioso y devolverlos a su lugar una vez finalizado éste. Se encargaba asimismo de anunciar el comienzo y el final del sábado a toque de trompeta. Cuando el consejo de los ancianos condenaba a algún miembro de la comunidad al castigo de los azotes, era el sacristán el encargado de ejecutar la sentencia; asimismo, tenía a su cargo la función de enseñar a leer a los niños.

Toda comunidad judía tenía su sinagoga. La importancia de esta institución era extraordinaria, por su contacto continuo con el pueblo en todo el territorio de Palestina y en el extranjero. La enseñanza de los letrados, en su mayoría fariseos, que sábado tras sábado se impartía en ella, formaba la mentalidad religiosa y cívica de la gente. De hecho, la sinagoga era el cauce a través del cual se transmitía al pueblo la ideología farisea.

5. *La Ley*

En tiempo de Jesús, la vida entera de la comunidad judía estaba presidida por la Ley de Moisés (la Torá). La finalidad de toda la educación impartida en la familia, la escuela y la sinagoga era convertir en «discípulo del Señor» (Is 54,13), mediante el conocimiento y la práctica de la Ley, a todo el pueblo de Israel.

Dogma indiscutible para los judíos era que la Ley constituía la suprema expresión de la voluntad de Dios. De ahí que en torno a ella girase la vida individual y social de Israel. Debido al influjo fariseo, todos estaban convencidos de que la sumisión ciega a los mandatos de Dios era la esencia de la religión.

Contrasta esta actitud con la de los profetas, para los cuales la conducta moral no se definía por la fidelidad a un código escrito, sino por una exigencia radical y vital de relación con Dios; el código, las normas morales concretas, que definían la relación con el prójimo, debían ser expresión de la relación con Dios. Lo fundamental para ellos era el diálogo, el intercambio con Dios, que, en su formulación más atrevida, usaba términos de amor conyugal entre Dios y su pueblo (Os 2). La conducta era consecuencia de la actitud.

La Ley, convertida en centro de la vida religiosa, hace concebir la relación con Dios en términos de obediencia y no en los de entrega filial o fidelidad por amor. Dios se convierte en el amo que inspecciona el proceder de sus siervos. La relación vital con él pasa a ser una relación jurídica; la experiencia de Dios cede el paso a la enseñanza de un código.

La Ley, privilegio y orgullo de Israel, constituía la barrera que lo separaba de los demás pueblos (Dt 4,7-8). Por ser ella el código de la alianza, Israel se consideraba propiedad exclusiva de Dios (Ex 15,16; 19,5; Dt 27,9; 32,9; Sal 135,4). A través de la Ley, que Moisés había comunicado a Israel, éste podía conocer la voluntad de Dios y ponerla en práctica. Los demás pueblos, en cambio, por su desconocimiento de la Ley, no podían de ningún modo ser fieles a Dios. Para los letrados, se trataba de un desconocimiento culpable, pues, según ellos, Dios también había revelado su Ley a los paganos, sólo que éstos la rechazaron.

La Ley contenía el llamado «código de santidad» o de pureza, en virtud del cual, para mantener la relación con Dios, era necesario precaverse del contacto con toda realidad consi-

derada «impura». La pureza o impureza se determinaba con arreglo a una norma. Según la calidad de ésta, existían tres clases de pureza o impureza: *a)* en sentido físico, se llamaba «puro» o «impuro» a lo que estaba limpio o sucio (un recipiente, por ejemplo), a ciertos animales, que la Ley prohibía comer y a todo cadáver de animal o persona; *b)* en sentido médico, era «pura» la persona sana e «impura» la afectada por alguna enfermedad repugnante, en especial las de la piel, como la lepra, o las venéreas, y *c)* finalmente, en sentido religioso, se consideraba «puro» lo que era aceptable a los ojos de Dios e «impuro» lo que no le era aceptable ni digno de presentarse ante él.

De esta exigencia derivaba un sinnúmero de normas para garantizar la «pureza» y de ritos para eliminar la «impureza». Como caso concreto puede citarse la obsesión con las abluciones o lavados rituales; en torno a ellos, el problema más importante consistía en determinar qué tipo de agua (estancada, de manantial, agua recogida en grandes recipientes, aguas termales, etc.) se requería para lavarse las manos, para lavar utensilios y para los baños de purificación, llegando a distinguirse hasta seis tipos de agua para estos menesteres.

De la ley de la pureza y de la casuística que de ella se derivaba nacía la idea de un Dios susceptible, quisquilloso, que por motivos mínimos rompía su relación con los hombres, excluyendo de su amor a quienes no se atenían a ese interminable conjunto de normas. Para mantenerse grato a los ojos de Dios, el judío se veía obligado a una vigilancia y esfuerzo continuos para evitar la impureza y a la práctica incesante de ritos purificatorios. La imposibilidad práctica de evitar la impureza, que se contraía, por ejemplo, por una eyaculación involuntaria o por la menstruación femenina, hacía vivir en un constante sentimiento de culpa y de indignidad ante Dios.

Al mismo tiempo, la ley de lo puro e impuro era la causante de la discriminación que, dentro del pueblo de Israel, sufrían determinadas personas, tales como los leprosos, los publicanos o recaudadores, las prostitutas y los descreídos en ge-

neral. Ningún judío piadoso tenía trato con ellos, pues, en virtud de su enfermedad, ocupación o increencia, eran considerados «impuros», es decir, excluidos del trato con Dios y de su favor. En consecuencia, relacionarse con ellos significaba contraer impureza. Por la misma razón, los judíos evitaban la relación con los paganos, de por sí impuros; no entraban en sus casas ni se sentaban a la mesa con ellos para no contagiarse de su impureza.

6. *Los letrados*

El papel central desempeñado por la Ley hizo que surgiera la necesidad de su conocimiento profesional y de su interpretación a cargo de expertos. Esta exigencia se hizo sentir aún más por dos razones: por la pretensión de la Ley judía de regular todos los aspectos de la vida humana y por la complejidad de su código. Unicamente a través de un estudio profesional era posible familiarizarse con sus detalles y alcanzar la certidumbre necesaria para aplicar sus normas a la vida cotidiana. Esta tarea, que en tiempos anteriores fue propia de los sacerdotes, en la época de Jesús había sido asumida por los letrados.

Los letrados, que en su gran mayoría pertenecían a la corriente farisea, se dedicaban al estudio minucioso del AT. Pero, además, habían elaborado poco a poco un inmenso comentario que explicaba el sentido de los antiguos preceptos y observancias y determinaba lo que había que hacer en cada circunstancia particular. Mediante su estudio pretendían actualizar la Ley, adaptándola a las nuevas necesidades y circunstancias. Se consideraban el magisterio auténtico y atribuían a su tradición autoridad divina. De hecho, sostenían que no toda la revelación de Dios a Moisés en el Sinaí había sido puesta por escrito. La parte no escrita de la revelación, Moisés la había transmitido de palabra a Josué; así dio comienzo la cadena de

transmisión que se había perpetuado en Israel. Por su pretendido origen divino, esta tradición oral tenía para ellos el mismo valor que la Ley escrita.

En su enseñanza carecían de toda originalidad. No exponían interpretaciones que fuesen fruto de una experiencia personal, sino que invocaban las opiniones de maestros anteriores (argumento de autoridad). Por eso se les llamaba «repetidores», porque hablaban siempre apoyados en la autoridad de la tradición rabínica. Sin embargo, por el supuesto conocimiento que tenían de la Escritura y de la tradición, así como por sus malabarismos con los textos del AT, aparecían como los auténticos intérpretes de la Ley y, por tanto, según ellos, de la voluntad divina.

Los letrados, hombres de estudio, maestros autorizados, tras un intenso período de formación recibían después de cumplidos cuarenta años una ordenación que los capacitaba para ejercer su magisterio y desempeñar funciones judiciales. Invadiendo cada vez más el terreno de los sacerdotes, habían adoptado como propias las leyes de pureza ritual exigidas a estos últimos. Llevaban ropas especiales, con unas borlas en el manto; formaban escuela y tenían discípulos que los servían como criados y los llamaban «padre» o «director»; se les cedían los puestos de honor en las funciones religiosas y en los banquetes, y la gente los saludaba por la calle con gran respeto. El tratamiento ordinario que se les daba era el de *rabbí* (= señor mío, monseñor) (Mt 23,5-10).

Escrutando la Ley, habían llegado a descubrir en ella 613 mandamientos divinos, de ellos 365 negativos o de prohibición y 248 positivos. La preocupación por observar todos y cada uno de estos mandamientos encerraba la vida en una observancia legal obsesiva, que daba pie a una interminable casuística. Quien quisiera llevarla a la práctica no tenía tiempo para otra cosa.

Además, la práctica de una Ley tan complicada exigía un

constante estudio y reflexión. Quien no la conociera no podía observarla. Por eso, el ignorante, incapaz de cumplir una Ley que no conocía, no podía agradar a Dios y era objeto del desprecio de los letrados.

Su doctrina se centraba en la piedad para con Dios, separándola del amor al hombre. Según ellos, el culto a Dios permitía olvidar las más sagradas obligaciones con el prójimo (Mc 7,6-13).

Concebían la relación con Dios en términos de culpa-mérito. Dios se convertía así en acreedor del culpable y pagador del justo. Como los méritos dependían de la fidelidad minuciosa a las normas, toda la atención se concentraba en la Ley, olvidando al legislador. Dios lo ha dicho todo, no tiene nada que añadir, se limita a vigilar. El diálogo con Dios quedaba sustituido por el cultivo de la minucia y la obsesión del cumplimiento escrupuloso.

El concepto de mérito desarrollado por los letrados es típicamente fariseo. En el AT se hablaba de «recompensa», no de mérito. La diferencia estriba en que la recompensa es un acto de generosidad del donante, mientras que el mérito exige una paga en proporción a la obra realizada y como efecto suyo propio.

La Ley adquiere para ellos rasgos divinos. Deja de ser un acontecimiento histórico que respondía a las necesidades de una circunstancia concreta, para convertirse en una entidad absoluta, eterna, por encima del tiempo y de la historia, norma de la creación misma, sabiduría divina preexistente. Al atribuírsele tales características ya no se podía pretender adaptarla a los tiempos, exigía un literalismo sin excepción. Su trascendencia la despegaba del contexto histórico, le confería un halo de misterio que hacía improcedente toda pregunta sobre el sentido de las observancias prescritas. Era ocioso escudriñar su sentido profundo o la intención del que lo estableció. En virtud de esta divinización de la Ley, nada pasaba de moda,

todo conservaba perenne actualidad. En consecuencia, la pretensión de los letrados de actualizar la Ley para su época servía únicamente para complicar aún más la maraña de los preceptos.

Esta concepción de la Ley suprimía toda iniciativa y creatividad del hombre. El ideal era una vida programada hasta en sus mínimos detalles. Por otra parte, fomentaba la idea de un Dios juez, que habría de premiar o castigar al hombre, teniendo por criterio la fidelidad o infidelidad a sus leyes. Dada la imposibilidad práctica de ajustarse del todo al cúmulo de leyes, sobre el hombre pesaba continuamente la amenaza del castigo divino.

Los letrados, por la posición que ocupaban en el Gran Consejo, por su condición de maestros autorizados y por el gran influjo que a través de su enseñanza en las sinagogas ejercían sobre el pueblo, constituían el poder espiritual por antonomasia.

7. *El sábado*

El sábado era una de las instituciones principales de la religión judía. La observancia del descanso sabático, desconocida en otras culturas, constituía, además, un distintivo del judío en medio del mundo pagano.

El precepto del sábado o descanso festivo tenía su fundamento en el relato de la creación (Gn 2,1-3), pero como tal precepto no llegó a existir hasta la promulgación de la Ley del Sinaí (Ex 20,8-11; Dt 5,12-15). Según el relato de la creación, el hombre, hecho a imagen de Dios (Gn 1,26), es señor de la tierra y de lo creado (Gn 1,28s), para continuar con su actividad la obra divina (Gn 2,15). El precepto del descanso sabático tiene en el AT por motivación teológica que el hombre, sin distinción de clases, libre o esclavo, pueda participar

en el descanso de Dios creador (Ex 20,8-11). No era un precepto para someter al hombre, sino un don, una bendición (Gn 2,3; Ex 20,8-11). Con el descanso, el hombre se asemeja a Dios, liberándose del trabajo y mostrando su señorío sobre la creación. El sábado era, pues, anticipo y promesa de libertad, profecía de una liberación plena. Según los textos de la Ley, el descanso sabático había sido instituido para impedir que el hombre fuese alienado por el trabajo incesante y, al mismo tiempo, para poner freno a la explotación de los más débiles, esclavos y extranjeros (Dt 5,12-15).

La forma de mandamiento en que se imponía la observancia del sábado manifestaba la preocupación de Dios, que, celoso de la libertad del hombre, no quería que nadie se viese privado de ese privilegio ni olvidase su condición de imagen suya. Por eso, el precepto iba dirigido al dueño o patrón respecto a sus esclavos (Ex 20,8-11), recordándole que también los judíos habían sido esclavos en Egipto.

Sin embargo, lo que originariamente era prenda de liberación, los letrados lo habían convertido en una esclavitud. Según su doctrina, Dios había creado el sábado antes que al hombre, y el descanso del sábado se celebraba en primer lugar en el cielo; se había llegado así a hacer del sábado un absoluto, una realidad preexistente al hombre y ajena a él, a la que tenía que someterse sin intentar explicársela. Ya no estaba en función de su trabajo y de su reposo, de su libertad y de su fiesta; era una entidad misteriosa, existente por sí misma, en cierto modo independiente de Dios y del hombre.

Para los letrados, la observancia del sábado compendiaba todas las obligaciones de la Ley; era el mandamiento supremo. Quien lo observaba fielmente tenía cumplida la Ley entera. Es más, afirmaban que su observancia tenía más peso que la de todos los demás mandamientos juntos.

Con el pretexto de garantizar el descanso de precepto habían circundado la obligación original de una serie de limitaciones y prohibiciones. Así, por ejemplo, especificaron treinta

y nueve actividades prohibidas en sábado: sembrar, arar, segar, atar gavillas, trillar, aventar, escardar, moler, cribar, amasar, cocer, esquilar, lavar y cardar la lana, teñir, hilar, preparar la urdimbre, hacer una cuerda de dos cabos, trenzar y separar dos hebras, hacer o deshacer un nudo, dar dos puntadas, cortar para dar dos puntadas, cazar un ciervo, darle muerte, desollarlo, salarlo, preparar su piel, raparle el pelo, cortarlo en trozos, escribir dos letras, raspar para escribir dos letras, construir, demoler, apagar y encender el fuego, golpear con un martillo y llevar pesos de un sitio a otro. Cada una de estas prohibiciones exigía el desarrollo de todo un conjunto de normas que determinaran el significado y el alcance de las mismas, cayendo en una casuística interminable.

Además de las treinta y nueve formas de trabajo había otras actividades prohibidas que no estaban comprendidas en aquéllas, como, por ejemplo, subirse a un árbol, conducir un animal, nadar en el agua, dar palmadas, bailar, descalzarse. Del mismo modo, estaba prohibido a un judío caminar en sábado más de unos 700 metros desde su lugar de residencia y atender a un enfermo o a un herido, excepto en peligro de muerte inminente.

Se admitían sólo tres excepciones: los sacerdotes en el templo podían ejercer todas sus funciones, aunque fueran incompatibles con el descanso del sábado (cf. Mt 12,5), y cualquier individuo podía hacer algo prohibido en sábado cuando él mismo u otra persona se encontraba en peligro de muerte.

En consecuencia, el precepto del descanso sabático, en vez de permitir y expresar la vida, la inhibía; en lugar de ser medio para evitar la alienación se había convertido en su instrumento. De expresión de libertad había pasado a serlo de sometimiento.

La transgresión del precepto del sábado se castigaba con la excomunión o la condena a muerte, según la gravedad de la violación (Ex 31,14s; 35,2s).

D) LAS IDEOLOGIAS

Desde el punto de vista complejo de la actitud socio-político-religiosa pueden distinguirse en el judaísmo del tiempo de Jesús diversas corrientes: saduceos, fariseos, esenios, zelotas, herodianos y samaritanos.

1. *Los saduceos*

Los saduceos tomaban su nombre del sumo sacerdote en tiempo del rey Salomón, Sadoc, del que las grandes familias sacerdotales pretendían descender. Constituían una facción compuesta por las dos aristocracias, civil y sacerdotal. Representaban, por tanto, el poder económico y, por su posición en el Gran Consejo y en el templo, detentaban también el poder político y religioso de la nación. Eran muy conservadores en lo religioso (admitían la Escritura, pero no los desarrollos de las escuelas fariseas) y lo mismo en lo político, pero abiertos al influjo de la cultura griega helenística. Se adaptaban al dominio romano; habían llegado a una componenda, una especie de concordato no escrito: ellos procuraban mantener el orden, en el que ocupaban los puestos dirigentes, para que así los romanos los dejasen tranquilos. Habían renunciado a todo ideal que no fuese mantener la situación en que se encontraban, en la que gozaban de cierto margen de libertad y podían llevar la administración religiosa y política del país. Eran materialistas y, en consecuencia, políticamente «realistas»: aceptaban la injusticia del dominio extranjero con tal de no comprometer su posición ni poner en peligro su poder.

Pretendiendo ser fieles al contenido original del AT, rechazaban la doctrina farisea de la resurrección de los muertos y los premios en la vida futura, así como cualquier tipo de supervivencia personal; negaban también la existencia de ángeles o espíritus. Por otra parte, sostenían que el bien y el mal

dependen exclusivamente de la elección del hombre y, en consecuencia, que Dios no ejerce influjo alguno sobre las acciones humanas, sino que es el mismo hombre el causante de su propia fortuna o desgracia. Su horizonte, limitado a la vida terrena, los llevaba a sacar el mayor partido posible de ella. Su postura religiosa no era más que la justificación de su situación de poder.

2. *Los fariseos*

Los fariseos («los separados») constituían una facción formada en su gran mayoría por seglares devotos que, bajo la dirección de los letrados, se proponían llevar las prácticas religiosas hasta los últimos detalles de la vida. En tiempo de Jesús eran unos 6.000.

Buscaban constantemente y con todas sus fuerzas la manera de realizar el ideal propuesto por los letrados: llevar una vida en todo conforme a la Ley, con toda la complejidad que la interpretación de los letrados habían conferido a ésta en siglos de trabajo. Cumplirla minuciosamente era el principio y el fin de todos sus esfuerzos.

Consideraban la Ley o Torá como una instrucción divina que enseña al hombre cómo tiene que vivir; en este supuesto, no quedaba al fiel más que estudiar la Ley y ponerla en práctica en todo sector de su existencia. El ideal que los fariseos se proponían realizar era lograr que cada detalle de la vida, pública o privada, estuviese regulado por una disposición o estatuto divino, encontrado en la Ley.

Para el fariseo, entregado a la observancia de una Ley en la que ve plasmada la voluntad de Dios, todo mandamiento es igualmente importante, pues cada uno expresa la misma suprema voluntad. Lo decisivo es obedecer a Dios, sea en lo que sea; y toda la vida, aun en lo mínimo, ha de ser ejercicio de esa obediencia. La obsesión con ser fiel al detalle eclipsa la

relación personal con Dios: en el caso límite, el observante se relaciona con el texto escrito. La relación hombre-Dios se convierte en la de hombre-Ley.

La percepción profética de lo que Dios merece y exige establecía el grado de importancia de los preceptos y era capaz de cribar los estratos de leyes para conservar lo válido. La enseñanza farisea, en cambio, lo almacenaba todo y a todo atribuía vigencia perenne.

La obsesión farisea por alcanzar la perfección presuponía la responsabilidad individual, no sólo la colectiva. Fueron Jeremías y Ezequiel, profetas del tiempo del destierro, quienes despertaron esta idea en Israel. Representó un progreso manifiesto de la conciencia; pero los fariseos le acoplaron el concepto de libertad ilimitada, que exacerbó el sentimiento de responsabilidad personal. Según ellos, el hombre es bueno o malo simplemente porque quiere; la perfección le es posible, pues la observancia total de la Ley está a su alcance.

Consecuencia de esta doctrina fue marcar la separación entre «justos» y «pecadores»: «justo» es el observante de la Ley, porque se ha propuesto serlo y lo cumple; «pecador» es el que no la observa, según ellos por propia decisión. Cada uno es plenamente responsable de su estado, para bien o para mal. El mero estudio o ignorancia de la Ley establecía una línea divisoria, pues no podía aspirarse a la perfección sin un conocimiento detallado de las normas. Esto explica el desprecio que los fariseos sentían por el vulgo, que no tenía posibilidad de dedicarse al estudio de la Ley ni tiempo para estar pendiente de observar tantos preceptos (Jn 7,49).

No podían negar los fariseos la existencia de malas inclinaciones en el hombre, pero en vez de considerarlas una limitación de la libertad, las explicaban atribuyendo su origen a Dios, quien, según ellos, desea que el hombre las venza y así adquiera méritos.

La obsesión farisea por observar las leyes religiosas llevaba a muchos a imaginar a Dios como a un banquero que

apuntaba en su libro de cuentas las acciones buenas y malas de los hombres. Si uno salía debiendo algo (como sucedía siempre), podía compensarlo con sacrificios en el templo o con obras de misericordia.

Puntos principales de la doctrina farisea eran:

1) La inmortalidad del alma. Después de la muerte, las almas de los «justos» esperan el tránsito a una nueva vida en un mundo subterráneo, mientras las de los «pecadores» sufren allí castigo.

2) La resurrección corporal al fin de los tiempos. Los «justos» resucitarán para una vida eterna en la gloria del reino mesiánico, mientras los «pecadores» lo harán para sufrir eternamente.

3) La existencia de ángeles y espíritus.

4) La intervención de Dios en el destino del hombre, *pero sin privar a la libertad humana de su propia actividad.*

Sus dos preocupaciones principales consistían: primero, en pagar el diez por ciento (el diezmo) de los frutos de la tierra y no consumir nada sin estar seguros de que el diezmo se había pagado; segundo, en mantenerse «puros», evitando el contacto de cosas muertas o de personas con ciertas enfermedades (por ejemplo, la lepra), y no tratando con gente de mala conducta; en la práctica, con nadie que no observara la Ley religiosa de la manera como ellos la entendían. Pensaban que tocar tales cosas o tratar con tal gente ponía a mal con Dios. Pecado era para ellos no cumplir ciertas reglas o normas que consideraban obligatorias.

No se fiaban de los comerciantes ordinarios, que posiblemente no habían pagado el diezmo de los productos, y organizaban cooperativas para ellos solos. Los comerciantes sencillos se sentían despreciados y, además, no hacían negocio: esto creaba la hostilidad consiguiente. Por otra parte, todo lo que compraban en el mercado, y lo mismo las ollas y los

platos, lo lavaban escrupulosamente, por si acaso estaba «manchado» o «impuro» (Mc 7,1-4; Lc 11,38).

Los fariseos gozaban de un enorme ascendiente sobre el pueblo. Aunque, por su soberbia (Lc 16,15), se les miraba con gran antipatía, el pueblo se dejaba impresionar por la apariencia de virtud («santones»), que ellos procuraban hacer notar para mantener vivo su prestigio y su influjo (Mt 6,1-2. 5.16). Para subrayar su piedad, los colgantes con frases del AT (Ex 13,1-16; Dt 6,4-9; 11,13-21) que todo israelita debía llevar en la frente y en el brazo durante la oración de la mañana (excepto en sábado o en día festivo), ellos los llevaban permanentemente, incluso en la calle.

Habían hecho creer a la gente que para estar a bien con Dios había que hacer como ellos. Dada la imposibilidad práctica para la mayoría de un cumplimiento tan minucioso, creaban así en los demás un sentimiento de culpa y de inferioridad que les permitía dominarlos. Con toda su observancia de las reglas religiosas, eran amigos del dinero y explotaban a la gente sencilla con pretexto de piedad (Mt 23,25-28; Mc 12, 40; Lc 11,39; 16,14).

Su fidelidad a las reglas los llevaba al desprecio de los demás (Lc 18,9), a los que llamaban «pecadores», o sea, «descreídos» o «gente sin religión» (Mt 9,10-11 par.; Lc 15, 1-2) o «gente maldita» (Jn 7,49). Para ellos, la Ley religiosa tenía que cumplirse a la letra, pero esta fidelidad dejaba muchas escapatorias («quien hizo la ley hizo la trampa») y no evitaba la injusticia con los demás; la minucia en las cosas pequeñas llevaba al olvido de lo realmente importante: la justicia y el derecho (Mt 23,23; Lc 11,42).

La obsesión por la observancia de la Ley los centraba en sí mismos y en su esfuerzo por observarla. La conciencia de este esfuerzo creaba el orgullo y la propia satisfacción, que se traducía en la idea de mérito. El empeño fariseo de perfección, minucioso y atomizado, pretendía alcanzarla centímetro

a centímetro, planificaba la vida según las observancias particulares y cuadriculaba la existencia, ahogando la libertad.

Su individualismo religioso, centrado en la observancia y perfección personales, tenía consecuencias sociales, pues los llevaba a desinteresarse de los graves problemas existentes en la sociedad de su tiempo. Esperaban la solución a estos problemas y la liberación del pueblo, de la intervención de Dios, que sería acelerada por la práctica escrupulosa de la Ley.

No abordaban los asuntos políticos desde un punto de vista secular, sino religioso. Estrictamente hablando, no constituían un partido político, puesto que su objetivo era fundamentalmente religioso: la observancia rigurosa de la Ley. Mientras ésta no se les impidiera, aceptaban cualquier tipo de gobierno. Unicamente cuando el poder político interfería en su modo de observar la Ley, se unían para formar un frente común contra él.

Por contraposición a los materialistas saduceos, los fariseos eran espiritualistas no comprometidos con el hombre ni con su situación histórica.

La empresa farisea de perfección desemboca en un fracaso, cuya raíz es la imposibilidad física de la observancia total. En primer lugar, el hombre no es capaz de mantener semejante tensión y, en segundo, no es tan libre como se lo imaginaban los fariseos. La Ley demuestra ser un ideal no realizable, y la perfección integral por medio de su observancia, un imposible (Hch 15,10; Gál 3,10; Rom 3,20). No es extraño que la hipocresía acechara al fariseo; bastaba relajar la tensión, aflojar la vigilancia, para traicionar el ideal. Y entonces no quedaba más refugio que la apariencia, manteniendo una tesitura exterior que no se correspondía con la realidad interna. No faltaron entre los fariseos espíritus sinceros que precaviesen contra el peligro de hipocresía, pero no tuvieron gran resonancia.

El influjo de los fariseos era tan grande, que el partido saduceo (sumos sacerdotes y senadores), aunque nominalmente poseyera el poder político y religioso, no tomaba medida alguna sin asegurarse el apoyo de los letrados fariseos.

3. *Los esenios*

Una secta que había roto con el sistema político y religioso eran los esenios, que llevaban al extremo la tendencia farisea. Los fariseos eran el partido de oposición a los saduceos, pero respetaban las instituciones; los esenios, mucho más radicales, sostenían que el culto y el templo estaban impurificados porque el sacerdocio era ilegítimo, y esperaban que Dios los restaurase. No participaban en las ceremonias del culto ni colaboraban con la institución. A pesar de eso, enviaban donativos al templo, aunque no ofrecían sacrificios de animales. Esperaban que Dios restauraría el sacerdocio y el templo. Su integrismo les hacía considerarse el único pueblo de Dios, y esperaban el juicio divino que los salvaría a ellos y condenaría a todos los demás.

Vivían en comunidades, aun dentro de las ciudades; a orillas del Mar Muerto se han encontrado las ruinas de una especie de convento esenio, el de Qumrán. No existía entre ellos la propiedad privada; renunciaban a los bienes en beneficio de la comunidad, que, naturalmente, capitalizaba. La comunidad cubría todas las necesidades de sus miembros. Tenían sus ceremonias particulares, como lavados y baños rituales, y una comida en señal de hermandad. Lo corriente era no casarse, por el escrúpulo con las reglas de «pureza» de la ley religiosa. Eran severísimos en la observancia y tenían por principio el amor a los miembros de la comunidad y el odio a los de fuera.

Su número superaba los cuatro mil. Constituían una comunidad muy jerarquizada, con una organización estricta y

uniforme. Al frente de las comunidades había superiores a los que los miembros de la secta debían una obediencia incondicional.

Todo candidato, necesariamente adulto, que deseara ingresar en la secta tenía que pasar un año entero de prueba y, al cabo del año, era admitido a los lavados rituales. Seguía después otro período de prueba, que duraba dos años. Sólo pasado este tiempo, y después de pronunciar un terrible juramento, se le permitía sentarse a la mesa común y era considerado miembro pleno de la orden. Por aquel juramento se comprometía a una franqueza total con los otros miembros de la secta y a guardar secreto ante los extraños sobre las doctrinas de la orden. En el seno de la comunidad, las faltas eran juzgadas por un tribunal compuesto al menos por un centenar de miembros. Las transgresiones graves se castigaban con la expulsión.

Aunque en los evangelios no se nombra a los esenios, se alude a su doctrina, por ejemplo, al principio del odio a los enemigos (Mt 5,43).

4. *Los zelotas*

La última corriente importante era la de los nacionalistas fanáticos («zelotas»), que constituían grupos clandestinos de resistencia.

La resistencia había empezado inmediatamente después de la muerte de Herodes el Grande (año 4 a. C.). Uno de sus sucesores, Arquelao, poco antes de marchar a Roma para conseguir de Augusto el título de rey, tuvo que enfrentarse a una rebelión popular en Jerusalén, que él reprimió violentamente. Tras su marcha, volvieron a sublevarse los judíos, y, para sofocar la revuelta y restablecer el orden, tuvo que acudir Varo, el legado de Siria, quien, para garantizar la paz, antes de volverse a Antioquía, su lugar de residencia, dejó en Jerusalén una de sus legiones.

Mientras se tramitaba en Roma la sucesión de Herodes, el emperador nombró a Sabino procurador de Judea, y la opresión a que sometía al pueblo causó una nueva revuelta con ocasión de la fiesta de Pentecostés. La cosa llegó al punto de que los romanos se vieron obligados a conquistar la colina sobre la que se asentaba el templo. El tesoro del santuario cayó en sus manos como botín, y el propio Sabino se adueñó de 400 talentos (equivalentes a 2.400.000 denarios de plata; el denario era el jornal de un obrero).

La revuelta, sin embargo, no quedó sofocada. En los alrededores de Séforis, en Galilea, Judas, hijo de Ezequías de Gabala, que se había distinguido por su oposición a la tiranía de Herodes el Grande, sublevó a los galileos, y de ahí se pasó a un levantamiento general de los judíos. Esto provocó la inmediata vuelta de Varo con las dos legiones que aún le quedaban. La ciudad de Séforis fue incendiada y sus habitantes vendidos como esclavos. Se dirigió luego a Jerusalén y sofocó allí la revuelta, haciendo crucificar a unos 2.000 rebeldes.

Tras la deposición de Arquelao y el nombramiento de Coponio como primer procurador estable de Judea (año 6 después de Cristo), Judas el Galileo (Hch 5,37), que había sobrevivido a la anterior revuelta, y el fariseo Sadoc, se opusieron al censo y al pago del tributo al emperador romano.

Para Judas y sus partidarios, pagar el tributo al emperador significaba reconocer su señorío, y esto les parecía traicionar el primer mandamiento de la Ley. El año 6 d. C., aprovechando la peregrinación de la fiesta de Pascua, organizaron una nueva sublevación popular. La peregrinación había reunido en el templo a miles de judíos de toda Palestina. Estos comenzaron la rebelión contra los romanos, que fue ahogada en sangre, pereciendo en ella el propio Judas.

Tras la muerte de Judas, sus hermanos Simón y Jacob continuaron el movimiento de resistencia, siendo crucificados por su rebeldía en tiempo de Tiberio. Un descendiente de Judas, Menahén, fue quien se apoderó de Masada a comienzos de la revuelta judía del año 66 y quien, hasta que fue asesinado,

acaudilló la revolución que estalló en Jerusalén. Un sobrino de éste, Eleazar, dirigió la resistencia final de los combatientes judíos en la fortaleza de Masada. De hecho, fueron los zelotas los que arrastraron al pueblo, y también a los esenios y a muchos fariseos, a la guerra contra los romanos, que causó la ruina de la nación.

Entre los zelotas había un grupo de terroristas, armados de puñales («los sicarios»), que, aprovechando las aglomeraciones de gente en las fiestas religiosas, asesinaban por la espalda a sus enemigos, es decir, a los colaboracionistas con el régimen romano.

Estos nacionalistas se reclutaban entre la clase oprimida; su oposición al censo y al tributo les ganó la simpatía de los campesinos y pequeños propietarios, mientras los terratenientes simpatizaban con el gobierno de Roma. Los zelotas tenían un programa de redistribución de la propiedad y, al principio de la guerra judía (año 66 d. C.), destruyeron los registros de los prestamistas para liberar a los pobres del yugo de los ricos.

Aceptaban las instituciones, pero aborrecían a los que ocupaban los cargos, considerándolos unos traidores por colaborar con el poder extranjero. Ideológicamente eran reformistas radicales. El partido era fuerte en Galilea, por lo que los romanos lo perseguían a muerte (Lc 13,1).

5. *Los herodianos*

Desde que Herodes el Grande, un idumeo, se hizo con el poder (año 37 a. C.), destronando a la dinastía asmonea, los círculos religiosos judíos se pusieron en contra por considerarlo rey ilegítimo, no de pura raza judía. Además, el modo de vida pagano de Herodes el Grande y de su hijo Herodes Antipas ofendía los sentimientos religiosos de los judíos.

A pesar de eso, hubo algunos círculos judíos partidarios del régimen de los Herodes, que, por eso, eran llamados «herodianos» (Mc 3,6; 12,13). Bajo Herodes Antipas, eran, además de los cortesanos, los funcionarios reales, la gente principal de Galilea (Mc 6,21) y, en general, todos los que se beneficiaban del régimen.

6. *Los samaritanos*

Samaría, la provincia del centro, estaba habitada por una población que no era puramente judía; desde los tiempos de la invasión asiria (721 a. C.) se habían instalado allí colonos de otras naciones, y las razas y las creencias se habían mezclado.

Cuando comenzó la reconstrucción del templo después del exilio a Babilonia, Esdras no permitió a los samaritanos colaborar en ella, por no considerarlos verdaderos *israelitas* (Esd 4,1-3). Ellos erigieron su propio templo (Jn 4,20), pero los judíos lo detruyeron antes de la era cristiana, durante el reinado de Juan Hircano I *(ca.* 129 a. C.). En tiempo de Jesús la enemistad entre samaritanos y judíos era muy grande, siendo peligroso para un judío viajar a través de Samaría. Los judíos, por su parte, tenían a los samaritanos por herejes y paganos y no querían trato con ellos (Jn 4,9).

E) LA EXPECTACION DEL REINADO DE DIOS

La gran esperanza de Israel era el reinado de Dios, que había de cambiar el curso de la historia, liberando a Israel de todas sus opresiones y empezando la época de justicia, paz y prosperidad anunciada por los profetas, sobre todo a partir de la amarga experiencia de la deportación a Babilonia.

Es difícil sintetizar las variadas maneras como se concebía la liberación. Para algunos círculos, la salvación sería obra

directa de Dios, sin mediación humana. Los fariseos, por su parte, esperaban un Mesías-maestro, segundo Moisés, que habría de explicar los puntos oscuros de la Ley e imponer la observancia. En los círculos esenios, el acento recaía sobre un mesianismo de tipo sacerdotal, por encima del político. Sin embargo, la expectación más extendida era la de un Mesías político, «el hijo/sucesor de David», aunque con diversos matices.

Una especie de denominador común de esta expectación podría ser el siguiente: el reinado de Dios sería inaugurado por el Mesías, líder consagrado por Dios, rey de Israel restaurador de la monarquía de David, guerrero victorioso que expulsaría a los romanos, derrotaría y humillaría a las naciones paganas. El sería el custodio y maestro de la Ley (Jn 4,25), el juez que purificaría al pueblo e inauguraría la época donde no habría pobres ni oprimidos, cuando todas las instituciones, rey, templo, sacerdotes, tribunales, funcionarían como era debido. Se acabarían el pecado, el hambre y la desgracia, para entrar en una sociedad feliz. Según muchos, el Mesías debía hacer su aparición en el alero del templo (Mt 4,5; Lc 4,9), desde donde haría su proclama al pueblo y empezaría su victoria.

Actitudes ante esta esperanza

Ante la esperanza del reinado de Dios, cada grupo ideológico tenía su postura propia. He aquí las de los grupos más influyentes.

Los saduceos, que, por ser la clase dirigente y detentar el poder, no deseaban ningún cambio, habían renunciado a esa esperanza, prefiriendo la componenda con la situación política del momento, que aseguraba sus privilegios.

Los fariseos (el poder espiritual), integristas moderados que no ocultaban su odio a los romanos, se dedicaban a la práctica de la piedad, pensando que con eso acelerarían la llegada del reinado de Dios, pero no hacían nada por mejorar la

situación social injusta. Se imaginaban que, si el pueblo era fiel a la ley religiosa, Dios intervendría en su momento con una especie de golpe de estado, por medio del Mesías, y cambiaría la situación existente. Maldecían a los que no pensaban ni actuaban como ellos, sobre todo a la gente sencilla, que no tenía estudios ni tiempo para una piedad tan complicada, echando la culpa del retraso del reinado de Dios a su falta de religión. Eran los piadosos, comprometidos con Dios, pero no con el hombre. Dado que la mayoría de los letrados eran fariseos y que a ellos se confiaba la enseñanza en la sinagoga, ésta era la mentalidad alienante que imbuían al pueblo.

Dicho de otro modo: para los fariseos, Dios ejerce su reinado (es decir, su dominio sobre el hombre) mediante la Ley, expresión de su soberanía y de su voluntad normativa. La respuesta del hombre es la obediencia de su Soberano y la aceptación del yugo de la ley. El reinado de Dios, como estado ideal del pueblo judío y de la humanidad, se concreta en la perfecta observancia. La figura del Mesías davídico se amplía con la del Maestro que explica las oscuridades de la Ley y exige su cumplimiento. La llegada del reinado de Dios depende exclusivamente de Dios mismo, por medio del Mesías victorioso.

Los esenios, grupo integrista extremo, aguardaban el reinado de Dios como los fariseos, sin ocuparse de nada que estuviera fuera de su círculo de elegidos.

Los nacionalistas zelotas, pertenecientes en su mayor parte a la clase oprimida, esperaban el reinado de Dios, pero no se cruzaban de brazos como los fariseos o esenios; eran activistas, pasaban a la acción directa y propugnaban la revolución violenta, cuyo primer objetivo sería liberar a Israel del dominio romano. Dentro de Israel, la revolución debía ser al mismo tiempo social, para mejorar la suerte de los pobres, y política, eliminando a los dirigentes indignos. El partido profesaba, por tanto, un reformismo radical.

Es decir, en la corriente zelota, sin estar ausente la fidelidad farisea a la Ley, se propugnaba la guerra santa contra el invasor; ésta sería apoyada por Dios y llevaría a la implantación de su reinado.

La corriente zelota acabó arrastrando tanto a fariseos como a esenios en su lucha contra Roma.

Como se ve, para fariseos, esenios y zelotas, el reinado de Dios se confundía con el régimen teocrático en Israel, una vez liberado del poder romano y eliminadas las clases colaboracionistas con ese poder. El reinado se interpretaba como dominio de Dios sobre el pueblo, ejercido a través de las instituciones tradicionales: monarquía, Ley, templo. Israel, a su vez, ejercería el dominio sobre los demás pueblos. Esta sería la etapa definitiva del pueblo escogido.

Las clases dirigentes eran, por tanto, o bien colaboracionistas (saduceos) o bien espiritualistas no comprometidos (letrados fariseos), que, aunque odiaban al régimen romano, no ponían en verdadero peligro su estabilidad.

El pueblo, despreciado y descuidado por los dirigentes, sin finalidad ni orientación en la vida (Mt 9,36: «maltrechos y derrengados como ovejas sin pastor»), simpatizaba con el partido nacionalista y, perdida toda esperanza de justicia por parte de las clases dominantes, fácilmente se adhería a la violencia.

Denominador común a todas las corrientes era la creencia en la validez de las instituciones y en el privilegio de Israel; pero, de una manera o de otra, todos, salvo los saduceos, propugnaban una reforma que renovase las instituciones.

En resumen: dejando aparte a los saduceos, que no deseaban cambio alguno, había dos posturas respecto a la llegada del reinado de Dios: la primera, propia de fariseos y esenios, atribuía el cambio exclusivamente a la intervención divina; la segunda, propia de los zelotas, quería efectuar el cambio, contando con la ayuda de Dios, mediante la fuerza de las armas.

CAPITULO II

LA NUEVA HUMANIDAD

Resumamos ahora lo que nos dicen los evangelios acerca del mensaje de Jesús en medio de la situación conflictiva y tirante descrita en el capítulo anterior.

Se explicará en primer lugar el significado del movimiento suscitado por Juan Bautista, personaje que aparece en los cuatro evangelios como preparador de la tarea de Jesús. A continuación se verá el compromiso de Jesús con la humanidad, expresado con su bautismo y, por contraste, en las tentaciones. Se expondrá por último la alternativa propuesta por Jesús.

A) LA ESPERANZA DEL CAMBIO: JUAN BAUTISTA

Como se ha dicho, los cuatro evangelios subrayan que, antes que Jesús comenzara su labor, otro personaje, Juan Bautista, suscitó un movimiento popular como preparación a ella.

Juan aparece en los evangelios como un hombre nada convencional, que, situado en el desierto, es decir, fuera de la sociedad y de las instituciones judías, exhorta a la gente a cambiar de vida (Mc 1,4-8 par.). Fundamenta su exhortación afirmando que el reinado de Dios, la esperanza del pueblo judío, estaba a las puertas (Mt 3,2).

Siguiendo la línea de los profetas del Antiguo Testamento, proclama la necesidad de un cambio de vida para obtener de Dios el perdón de los pecados. En el lenguaje profético y en el de Juan, el pecado se identifica con la injusticia, es decir, con todo aquello que, al oponerse al bien y al desarrollo del hombre, impide su plenitud de vida. En consecuencia, según el mensaje del Bautista, el hombre obtiene el perdón de Dios o, en otras palabras, restaura la relación con él cuando está dispuesto a abandonar su conducta injusta.

De hecho, el perdón de Dios es una expresión de su amor por el hombre, pero este amor no puede comunicarse si el hombre, por su parte, se cierra al amor de los demás e, indiferente al dolor y al daño de los otros, practica la injusticia. Para que haya una auténtica relación con Dios tiene que haber una buena relación con el prójimo.

Entre Juan, el profeta que habla en nombre de Dios desde el desierto, y las instituciones judías se establece una distancia y una oposición. Según la doctrina oficial, la gente habría debido ir al templo para obtener el perdón. Juan, por el contrario, prescinde del templo y de las instituciones religiosas y promete el perdón desde el desierto.

Estar en el desierto, el lugar asocial, significa situarse en oposición a la sociedad, y la exhortación a la justicia la denuncia como injusta. La llamada de Juan desde el desierto invita a la gente a romper con esa forma de sociedad. Es decir, pretende despertar el anhelo de cambio, haciendo tomar conciencia al pueblo de la injusticia existente y suscitando el deseo de alejarse de ella.

La mención del desierto y del río Jordán alude al antiguo éxodo de Israel, es decir, al paso de este pueblo de la esclavitud a la libertad. De este modo indican los evangelios que la sociedad judía del tiempo de Jesús, que, según la doctrina oficial, constituía la nación privilegiada, elegida por Dios, que gozaba de su presencia y de su Ley, superior por ello a todos los demás pueblos, era en realidad un ámbito de esclavitud

u opresión, necesitado de una nueva liberación. Pero, a diferencia del antiguo éxodo, y según lo indica el Bautista, esta liberación no podía realizarse más que empezando por el cambio personal.

Para expresar el cambio radical de vida escoge Juan un símbolo propio de la cultura judía del tiempo, el bautismo, es decir, la inmersión en el agua, en este caso en el río Jordán. En aquella cultura, sumergirse en el agua era símbolo de muerte, equivalía a morir ahogado. Por eso se utilizaba la inmersión para indicar el cambio total de estado o de vida, por ejemplo, cuando se pasaba de la esclavitud a la libertad o se abrazaba la religión judía dejando el paganismo.

Al aceptar ser bautizada por Juan, la gente reconocía su complicidad con la injusticia que reinaba en la sociedad y se comprometía a dejar de practicarla. El pasado de injusticia debía quedar sepultado en el agua, para empezar una vida nueva.

Pero Juan no propone este bautismo como una ceremonia privada, sino pública. Es más, todos los que acudían tenían que reconocer en voz alta su propia contribución a la injusticia existente (Mc 1,5: «confesaban sus pecados»). Así, el movimiento comenzado por Juan se convierte en una muestra del descontento colectivo con la situación social del tiempo. Es una contestación de masas frente a las estructuras sociales y religiosas del pueblo judío.

La respuesta al pregón de Juan es multitudinaria (Mc 1,5). Acude en masa gente de toda Palestina e incluso de Jerusalén. La conciencia de la injusticia es general, y ante la exhortación del profeta, surge un movimiento que la rechaza.

El impacto popular del pregón de Juan alarma, naturalmente, a las autoridades religioso-políticas. Estas envían una comisión para investigar (Jn 1,19). Temen que Juan sea el Mesías (cf. Lc 3,15), es decir, el líder que, según la idea de ellos, debía poner orden en las instituciones, acabando con la corrupción y con la explotación que ejercían sobre el pueblo.

Un Mesías que se colocase desde el principio frente a las instituciones sería un individuo peligroso, pues pondría en tela de juicio el orden establecido. Juan, sin embargo, niega ser él el Mesías (Jn 1,20); se declara precursor, uno que prepara la llegada del liberador esperado.

Aunque se distancia de las instituciones o, mejor, se coloca frente a ellas, Juan no empieza formulando una crítica a los dirigentes ni proponiendo proyectos de reforma. La injusticia se encuentra en todas las capas sociales, y para que las cosas cambien eficazmente hace falta que cada individuo se proponga cambiar su comportamiento respecto a los demás. De hecho, la sociedad es injusta porque todos y cada uno, a uno u otro nivel, profesan los principios que originan la injusticia.

Contrasta la masiva respuesta popular a esta llamada al cambio con la actitud de los dirigentes religioso-políticos del pueblo. Estos no hacen caso de la exhortación de Juan (Mc 11,30-33); hipócritamente, estaban a lo sumo dispuestos a someterse al rito externo, pero sin cambiar de actitud (Mt 3, 7-9), desvirtuando así el sentido de aquel bautismo.

La actividad de Juan Bautista chocó de tal modo con los intereses de los poderes establecidos, que éstos lo encarcelaron y acabaron dándole muerte (Mc 1,14; 6,14-29 par.).

En conclusión, la unanimidad de los evangelistas en presentar la figura y actividad de Juan Bautista como preparación a la labor de Jesús indica que, según ellos, la mejor preparación para aceptar el mensaje que Jesús va a proponer consiste en suscitar previamente en la gente el anticonformismo y el deseo de cambio, adquiriendo un espíritu crítico que les permita darse cuenta de la injusticia imperante y de su propia complicidad con ella. Sólo así podrán romper con esa injusticia y estarán dispuestos a aceptar el mensaje de una sociedad alternativa.

La exhortación de Juan Bautista y su anuncio del futuro liberador, el Mesías, muestra que para Juan el cambio no sólo

es deseable, sino también posible. Para que exista hay que mirar la realidad de frente, tomar conciencia de la situación y, ante ella, hacer la opción correspondiente. Es decir, para una verdadera liberación no basta la reforma o el cambio en las instituciones; se requiere el cambio personal que permita una nueva relación humana.

Lo ocurrido con Juan muestra que toda denuncia de un orden injusto y toda propuesta de cambio radical ha de contar con la oposición violenta de los poderes establecidos. Son ellos los que reprimen todo anhelo de cambio, intentando por todos los medios sofocarlo.

B) EL COMPROMISO DE JESUS POR EL BIEN DEL HOMBRE: SU BAUTISMO

Siguiendo el Evangelio de Marcos, Jesús, un carpintero de Nazaret (Mc 6,3), llega de Galilea para ser bautizado por Juan. Se suma así a la contestación comenzada por el Bautista, solidarizándose con el deseo de cambio expresado por el pueblo.

Su bautismo tiene, sin embargo, un sentido diferente del de la gente. El no confiesa haber sido cómplice de la injusticia; esto quiere decir que no tiene un pasado pecador que cancelar ni necesita un cambio de vida. En el caso de Jesús, la muerte simbolizada por el bautismo no se refiere al pasado, sino al futuro: está dispuesto a una entrega total por el bien de la humanidad, a sacar a los hombres de la situación de injusticia y opresión en que se encuentran, dando para ello hasta la propia vida, si fuera preciso. Por eso, cuando más tarde Jesús alude a su muerte, la describe como un bautismo (Mc 10,38).

El bautismo de Jesús representa, pues, su compromiso total por el bien de los hombres. Quiere instaurar una nueva relación humana, basada en la justicia, que permita una sociedad diferente. El hecho de que acepte una posible muerte

en el desempeño de su misión implica que es consciente de la oposición que su obra va a provocar en los círculos de poder, que no estarán dispuestos a tolerar la emancipación del pueblo.

De este modo, Jesús muestra su inconformismo con la situación; no puede soportar la injusticia. El motivo que lo impulsa es, por tanto, el amor a la humanidad.

Ante ese amor y ese compromiso, que no escatima ni la propia vida, se produce la comunicación divina, que revela la sintonía total entre la actitud de Jesús y la de Dios mismo. De hecho, el compromiso de Jesús refleja precisamente lo que es Dios para el hombre: el que, para darle vida, se entrega al hombre sin reservas ni condiciones. Para expresar esta sintonía, el evangelista utiliza diversas imágenes:

Inmediatamente, mientras salía del agua, Jesús vio rasgarse el cielo y el Espíritu bajar como paloma hasta él. Hubo una voz del cielo: «Tú eres mi Hijo, el amado, en ti he puesto mi favor» (Mc 1,10-11).

Con la imagen «rasgarse el cielo» el evangelista expresa que queda abierta la frontera entre el mundo divino y el humano, es decir, que en la persona de Jesús se establece la comunicación definitiva entre Dios y el hombre (lo rasgado no se puede cerrar). El abismo entre el hombre y Dios, abierto por la infidelidad humana, queda así suprimido.

El verbo «rasgarse» expresa una violencia, es decir, la urgencia o, por decirlo así, la impaciencia de Dios («inmediatamente») por comunicarse al que, como Jesús, se compromete hasta el fin por el bien del hombre.

Con la metáfora «el Espíritu», que originariamente significaba «viento» (fuerza) o «aliento» (vida), se designa la vida y la fuerza de Dios. La frase «bajar como paloma» alude al modo de hablar propio de aquella cultura, donde era proverbial la querencia de la paloma por su nido. Al utilizarla, se está indicando que el lugar natural del Espíritu de Dios, o de Dios mismo, es el hombre que muestra tal amor a la humanidad. Pero, además, en la tradición judía se hablaba de

que el Espíritu de Dios «se cernía sobre las aguas» de la primera creación como una paloma sobre su nidada. La bajada del Espíritu sobre Jesús significa que en él culmina la creación, que el compromiso que ha hecho, por el cual participa de la vida y fuerza de Dios, lo levanta hasta la plena condición humana, la del Hombre-Dios.

El evangelista utiliza también la imagen de la voz de Dios («hubo una voz del cielo»), que se revela como Padre y declara a Jesús Hijo, Rey y Servidor, aludiendo a textos del Antiguo Testamento.

En el ambiente judío de aquel tiempo, «ser hijo de alguien» no significaba solamente haber nacido de esa persona, sino sobre todo comportarse como ella. «El Hijo de Dios» (alusión a Sal 2,7) es, por tanto, el que, por su amor total al hombre, tiene el Espíritu de Dios y se comporta exactamente como Dios mismo, siendo su presencia en la tierra. Viendo a Jesús, conociendo sus actitudes y su actividad, conocemos a Dios (Jn 12,45; 14,8-10). Es más, el único modo de conocer al Dios verdadero es mirar a Jesús. Cualquier idea sobre Dios es falsa si no corresponde a lo que hace y dice Jesús (Jn 1,18).

La figura del Rey-Mesías (Sal 2,2.7) encarnaba la salvación para Israel; la del Servidor, la salvación para todas las naciones (Is 42,1-4.6; cf. Mt 12,17-21). Rey indicaba triunfo; Servidor, entrega y sufrimiento (Is 53,3-12). Al unirse en la persona de Jesús estos rasgos dispersos en el Antiguo Testamento, se ve que en el plan de Dios la idea del Mesías no coincidía con la que tenían los judíos; el Mesías no va a dominar al hombre, sino a servirle (Mc 10,45). La misión de Jesús, lo mismo como Rey que como Servidor, va a ser implantar la justicia y defender al pobre y al explotado (Sal 72, 1-4.12-14; Is 42,1-4.6; 49,9-13).

Por tanto, la escena del bautismo de Jesús describe su investidura para realizar su labor en favor de la humanidad. Queda constituido Mesías, el liberador esperado.

C) EL FALSO MESIANISMO: LAS TENTACIONES

Los tres evangelios sinópticos, inmediatamente después del bautismo de Jesús, colocan la escena de las tentaciones (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13). Con ella pretenden mostrar la antítesis del compromiso hecho por Jesús, es decir, las actitudes o ambiciones que pueden desvirtuarlo y hacer fracasar el proyecto de sociedad alternativa («el reino de Dios»). Jesús no cederá a ninguna tentación, pero éstas quedan como una seria advertencia para todos sus seguidores. Todo el que quiera comprometerse en la línea de Jesús y colaborar en su tarea por el bien de la humanidad tendrá necesariamente que evitar caer en ellas.

Mateo y Lucas desarrollan las tentaciones; las tres que presentan compendian las desviaciones fundamentales. Examinemos su contenido:

La *primera tentación* (Mt 4,3s), que sigue al ayuno de Jesús, es la de utilizar su calidad de Hijo de Dios para satisfacer su hambre, sin tener en cuenta el designio divino («di que las piedras estas se conviertan en panes»). Esta tentación implica utilizar las cualidades que uno posee para el propio beneficio, en vez de ponerlas al servicio de los demás. Al hacer caso omiso del plan de Dios, que es la solidaridad entre los hombres, la tentación invita a un ateísmo práctico.

El alimento material es necesario para mantener la vida física, pero Jesús advierte que existe además otro alimento superior («no sólo de pan vive el hombre») que, más allá de la necesidad física, satisface la aspiración del ser humano a la plenitud de vida, haciéndolo crecer interiormente y llevándolo a su pleno desarrollo; así se realiza el plan de Dios. Son dos alimentos necesarios y complementarios. Renunciar al segundo para limitarse a procurar el primero sería el empobrecimiento definitivo del hombre (cf. Jn 6,26s: «No trabajéis por el alimento que se acaba, sino por el alimento que dura, dando una vida sin término»).

Por otra parte, según el plan de Dios, el alimento necesario para el sustento de la vida física no se obtiene mediante prodigios, sino mediante el compartir inspirado por el amor (Mc 6,34-44; 8,1-9 par.). Como muestra la vida de Jesús, el pan que lleva al hombre a su plenitud no es el pan que se recibe, sino el «pan» que se da, es decir, la entrega de uno mismo a los demás (cf. Mc 14,22 par.).

Si la respuesta de Jesús a la primera tentación ha mostrado que Dios es la garantía del desarrollo pleno del hombre, la *segunda tentación* (Mt 4,5-7) según el orden de Mateo (tercera en Lucas) propone un Dios alienante, porque infantiliza al hombre. La tentación invita a dejarlo todo en manos de Dios, renunciando a la reflexión y a la propia responsabilidad. Se trata en el fondo del fanatismo religioso, del providencialismo a ultranza que lleva a la anulación del hombre.

Esa actitud intenta poner a prueba a Dios («no tentarás al Señor tu Dios») apoyándose en un texto de la Escritura (Sal 91,11s); le exige que intervenga en situaciones comprometidas creadas por la irresponsabilidad del hombre. Para Jesús, en cambio, el hombre es responsable tanto de su historia personal como de la historia del mundo.

La tentación toma pie de la Escritura, mostrando el peligro de una interpretación literalista de frases aisladas. Apelando a la Escritura se puede traicionar el proyecto de Dios; el recurso a ella no garantiza sin más la fidelidad a él.

La tentación propone además la idea de propagar el reinado de Dios por medio de señales espectaculares que aureolen la figura del Mesías («Tírate de ahí abajo»). El aval divino («a sus ángeles ha dado órdenes...») impondría el reconocimiento y forzaría la adhesión incondicional de todos. Dios impediría así la libertad de opción de los hombres.

Jesús rechazará siempre esta tentación, expresada en el evangelio por aquellos que le piden señales prodigiosas (Mc 8,11-13; Mt 12,38-40; 16,1-4; Lc 8,14-21) y formulada también por quienes, en el momento decisivo de la cruz, lo invi-

tan a bajar de ella como condición para creer en él (Mc 15, 29-32 par.).

La *tercera tentación* (Mt 4,8-10, segunda en Lc) es la más radical: Satanás pide a Jesús que abandone a Dios y lo tome por dios a él mismo. Es la renuncia completa y descarada al compromiso mesiánico. La tentación consiste en ofrecer el dominio universal en todos sus aspectos («le mostró todos los reinos del mundo con su esplendor... Te daré todo eso si te postras y me rindes homenaje»). El texto identifica la ambición de poder con el homenaje a Satanás; éste se convierte así en el símbolo del poder mismo, que tienta la ambición del hombre y lo aparta radicalmente de Dios. Cualquiera que incite a la obtención de ese poder encarna a Satanás; tal es el caso de Pedro, que se opone a la entrega de Jesús (Mt 16, 22s).

Es la tentación más atrayente; la humanidad se deja arrastrar por el esplendor del poder. Quien lo ostenta, aparentemente tiene el éxito asegurado. Sin embargo, proponerse realizar la sociedad alternativa («el reinado de Dios») basándose en el dominio, el esplendor y la riqueza es un gravísimo engaño, porque equivale a impedir radicalmente la plenitud humana («el proyecto de Dios»).

Todo poder que oprima al hombre anulando o limitando su libertad es enemigo del hombre y, por tanto, de Dios. No importa quién lo detente; allí donde existe, el plan de Dios fracasa.

Jesús rechaza la tentación de manera tajante («Vete, Satanás») y en ningún caso se deja atrapar por ella (cf. Jn 6,15). Además, previene severamente a los discípulos contra toda ambición de preeminencia y dominio (Mc 9,33-37; 10,42-45 y paralelo).

Las respuestas de Jesús a las tentaciones muestran los rasgos propios de los seguidores de Jesús: la fidelidad a Dios entendida como servicio y entrega a los hombres, la reflexión

y la responsabilidad personales en ese servicio y la exclusión de todo afán de dominio sobre los demás.

Queda así claro desde el principio que la nueva sociedad, el reinado de Dios, se funda sobre la solidaridad, excluye el fanatismo religioso y no se va a implantar mediante la violencia, el dominio o la guerra, que el Mesías no va a ser un general triunfador ni un caudillo nacionalista. Más aún, que usar el poder y el esplendor (honor, dominio, riqueza) para llevar adelante la liberación de la humanidad significa impedirla y frustrarla.

D) LA BUENA NOTICIA: EL REINADO DE DIOS

Los evangelios sinópticos resumen «la buena noticia» que Jesús proclama en el anuncio de la cercanía del «reinado o reino de Dios» (Mc 1,14s par.). Ambas expresiones designan una realidad nueva, la sociedad humana alternativa; la primera, «el reinado de Dios», la considera desde el punto de vista de la acción de Dios sobre el hombre; la segunda, «el reino de Dios», denota la consecuencia de esa acción divina, una sociedad digna del hombre.

Se insinúan así los dos aspectos de la nueva realidad: el cambio personal (aspecto individual) y el cambio de las relaciones humanas (aspecto social). Es decir, no habrá nueva sociedad si no existe un hombre nuevo. Dios renueva y potencia al hombre comunicándole su propia vida (el Espíritu); dotado de ella, es tarea y responsabilidad del hombre crear una sociedad verdaderamente humana («el reino de Dios»).

El reino de Dios representa, pues, la alternativa a la sociedad injusta, proclama la esperanza de una vida nueva, afirma la posibilidad de cambio, formula la utopía. Por eso constituye la mejor noticia que se puede anunciar a la humanidad y, a partir de Jesús, la oferta permanente de Dios a los hombres, que espera de ellos respuesta. Su realización es siempre posible.

El primer paso para la creación de esa nueva sociedad es el cambio de vida («enmendaos») que pide Jesús en conexión con el anuncio del Reino; sin un cambio profundo de actitud por parte del hombre, que lo lleve a romper con el pasado de injusticia, no hay posibilidad alguna de empezar algo nuevo.

La exhortación a la enmienda muestra que, para ser realidad, el reino de Dios exige la colaboración del hombre. La enmienda no es más que un paso preliminar, que implica el descontento con la situación existente, tanto individual como social, y el deseo de cambio. Sólo los que sientan esa inquietud responderán positivamente a la invitación de Jesús.

Pero la opción del hombre por el reino de Dios no se queda en la ruptura con la injusticia, supone además un compromiso personal, como el que hizo Jesús en su bautismo de entregarse, por amor a la humanidad, a la tarea de crear una sociedad diferente. Como en el caso de Jesús, el compromiso de entrega a los demás pone al hombre en sintonía con Dios, y la respuesta de Dios es la comunicación de su Espíritu, es decir, la infusión al hombre de su fuerza de vida y amor, que lo capacita para esa tarea.

E) EL PROGRAMA DEL REINO: LAS BIENAVENTURANZAS

La utopía del reino de Dios o sociedad nueva la concreta Jesús en las bienaventuranzas, en particular en las que presenta el Evangelio de Mateo (Mt 5,3-10). En ellas se formulan: *a)* las condiciones indispensables para que se vaya realizando la nueva sociedad; *b)* la liberación que su existencia va efectuando en la humanidad; *c)* las nuevas relaciones que crea, y *d)* la felicidad que proporciona.

a) Las condiciones para que se realice la nueva sociedad son dos: la renuncia a toda ambición, expresada en la opción por la pobreza (Mt 5,3: «Dichosos los que eligen ser

pobres»), y la fidelidad a esa renuncia a pesar de la oposición que suscita (Mt 5,10: «Dichosos los que viven perseguidos por su fidelidad»).

La *primera condición,* la opción por la pobreza, es la puerta de entrada al reino de Dios, es decir, abre la posibilidad de una sociedad nueva, porque extirpa la raíz de la injusticia, la ambición humana, y rompe con los «valores» sobre los que se sustenta la vieja sociedad. La ambición lleva a la acumulación de riquezas y, como secuela, a la búsqueda del prestigio social y del dominio sobre otros, produciendo unas relaciones humanas basadas en la desigualdad, la opresión y la rivalidad (1 Tim 6,10: «la raíz de todos los males es el amor al dinero»). La opción se inspira, pues, en el amor a la humanidad oprimida y el deseo de la justicia. Quita el obstáculo que impide la existencia de una sociedad justa y constituye la base indispensable para construirla. De ella nacerán la generosidad del compartir (Mt 6,22s), la igualdad, la libertad y la hermandad de todos.

Según Jesús, todo hombre se encuentra abocado a una opción entre Dios y el dinero, es decir, entre el amor y el egoísmo, entre el «ser» y el «tener». Optar por la pobreza significa tomar partido por Dios y, con él, por el bien del hombre y la propia plenitud (Mt 6,24 par.; Col 3,5: «extirpad... la codicia, que es una idolatría»).

No hay que confundir con la miseria la pobreza a la que invita Jesús; así lo demuestra la felicidad que él promete a los que hacen la opción («Dichosos...»). Esta felicidad, a primera vista paradójica, estriba en que, según la expresión de Jesús, «ésos tienen a Dios por Rey»; Dios garantiza que cuantos han hecho esa opción gozarán de los medios necesarios para su desarrollo humano (Mt 6,25-33 par.).

La invitación de Jesús se hace en plural. No exhorta, por tanto, a una pobreza individual y ascética, sino a una decisión personal que ha de vivirse dentro de un grupo humano, constituyendo así el germen de la nueva sociedad. En ese ámbito se crean nuevas relaciones entre Dios y los hombres y entre

los hombres mismos. Siguiendo el lenguaje metafórico, Dios reina sobre los hombres comunicándoles su Espíritu-vida, estableciendo la nueva relación Padre-hijo. De ese Espíritu, compartido por todos, nace la solidaridad-amor, que asegura tanto el sustento material como el pleno desarrollo personal.

La *segunda condición,* la fidelidad a la opción inicial a pesar de la hostilidad que ésta provoca, expresa la coherencia de la conducta con dicha opción. Excluye, por tanto, todo lo que la desvirtúa y mantiene la plena ruptura con los fundamentos de toda sociedad injusta. Esa coherencia se vive dentro de un grupo que, por los valores que profesa, se opone diametralmente a esa sociedad, y cuya existencia socava los principios sobre los que ella se cimenta. Nada tiene de extraño que la sociedad reaccione con todos sus medios, incluida la violencia, e intente suprimir el estilo de vida que se deriva de la opción por la pobreza.

Todo grupo cristiano que no entre en conflicto con un ambiente social penetrado de los principios de la injusticia demuestra no estar viviendo la alternativa propuesta por Jesús.

La persecución, manifiesta o solapada; la presión social, los intentos de marginación, no han de ser para el grupo cristiano motivo de angustia o desesperanza («Dichosos...»), porque en esa circunstancia experimentará de modo particularmente intenso la solicitud divina («porque ésos tienen a Dios por Rey»), es decir, el amor y la fuerza del Espíritu, que es capaz de superar incluso la barrera de la muerte (Mt 5,11s).

b) En las bienaventuranzas de Mateo se asegura que la existencia del grupo alternativo que ha optado por la pobreza y se mantiene fiel a esa opción irá suscitando en la humanidad un movimiento liberador. Los oprimidos encontrarán en el nuevo tipo de relación humana una esperanza y una alternativa a su situación. La liberación se expresa de tres maneras: los que sufren por la opresión encontrarán el consuelo (Mt 5,4); los sometidos heredarán la tierra, es decir, gozarán

de plena libertad e independencia (Mt 5,5); los que ansían justicia verán colmada su aspiración (Mt 5,6).

La comunidad alternativa, que existe por iniciativa divina y está animada y guiada por el Espíritu de Dios, va contribuyendo decisivamente a esta liberación, que constituye su principal tarea en el mundo.

c) Después de abrir el horizonte de la liberación, las bienaventuranzas describen las relaciones humanas propias de la nueva sociedad, que crean a su vez la verdadera relación con Dios. La comunidad alternativa se caracteriza por la solidaridad activa (Mt 5,7: «Dichosos los que prestan ayuda»), la sinceridad de conducta que nace de la ausencia de ambiciones (5,8: «Dichosos los limpios de corazón») y la tarea de procurar la felicidad de los hombres (5,9: «Dichosos los que trabajan por la paz»), que resume su misión en el mundo.

Esta manera de ser y de comportarse establece con Dios una relación que se describe con tres rasgos: los que practican la solidaridad experimentarán la solidaridad de Dios con ellos («porque ésos recibirán ayuda»); los que son transparentes por su sinceridad experimentarán la presencia inmediata y continua de Dios en su vida («porque ésos verán a Dios»), y los que trabajan por la felicidad humana tendrán experiencia de Dios como Padre y lo harán presente en el mundo («porque Dios los llamará hijos suyos»).

d) Frente a la falsa felicidad que promete la sociedad injusta, cifrada en la riqueza, el rango social y el dominio sobre los demás, la repetida proclamación que hace Jesús («Dichosos...») muestra que la verdadera felicidad se encuentra en una sociedad justa que permita y garantice el pleno desarrollo humano. La sociedad injusta centra la felicidad en el egoísmo y el triunfo personal; la alternativa de Jesús, en el amor y la entrega. Mientras la primera, a costa de la infelicidad de muchos, va creando la «felicidad» de unos pocos, cerrados en sí mismos e indiferentes al sufrimiento de los demás,

en la sociedad nueva el esfuerzo se concentra en eliminar toda opresión, marginación e injusticia, procurando la solidaridad, la fraternidad y la libertad de todos.

De este modo, Jesús invita a romper con el sistema injusto y a esforzarse por crear la nueva relación humana, sin la cual es imposible la relación auténtica con Dios. Jesús proclama «hijos de Dios» a los que procuran la felicidad de los hombres, mostrando así que Dios es incompatible con la opresión, el sometimiento y la injusticia.

CAPITULO III

LA ACTIVIDAD LIBERADORA DE JESUS

La libertad tiene dos aspectos: el «verse libre de» o «liberación», que consiste en salir de una situación negativa, y el «ser libre para», es decir, la posibilidad de actuar según la propia convicción. Los evangelios señalan con frecuencia la «autoridad» de Jesús (Mc 1,22; 2,10; 11,28 par.), es decir, su libertad para actuar sin reconocer los límites impuestos por *la cultura o la religión.*

Al lector de los evangelios puede resultarle extraño no encontrar a lo largo de ellos las palabras «libertad» o «liberación». De hecho, el verbo «liberar» y el adjetivo «libre» sólo se encuentran en Jn 8,33-36. Sin embargo, los evangelios presentan todo el mensaje y la actividad de Jesús en clave liberadora, pero usando para expresarla la figura del éxodo, la liberación por antonomasia en el Antiguo Testamento.

El éxodo comprendía en el Antiguo Testamento tres etapas: la salida del país de la esclavitud, el camino por el desierto y la llegada a una tierra prometida. Los evangelistas toman elementos de este simbolismo complejo, adaptándolos o modificándolos para describir la obra de Jesús.

A) EL NUEVO EXODO

La alusión al éxodo aparece ya en la localización de Juan Bautista en el desierto (Mc 1,4), y los textos que se citan para

presentar su figura (Mc 1,2s) anuncian la obra del Mesías como la realización de un éxodo. Las multitudes del país judío «salen» (Mc 1,5) de su sociedad para responder a la llamada de Juan. La sociedad judía aparece así como la tierra de opresión de la que Dios llama a salir por medio del profeta.

El río Jordán, frontera de la antigua tierra prometida, es el lugar donde Juan realiza su bautismo (Mc 1,5), y en Jn 10,40 Jesús pasa al otro lado del río, como antaño los israelitas, pero en dirección contraria, porque, en su fase histórica, «la tierra prometida», es decir, la comunidad de Jesús, se situará fuera del judaísmo.

Después de su bautismo, Jesús aparece en «el desierto» (Mc 1,12s par.). No se trata de un desierto geográfico, sino simbólico, como lo muestra la calidad de sus habitantes (Satanás, las fieras, los ángeles); de hecho, los «cuarenta días» que pasa Jesús en él representan el tiempo de su vida pública, en paralelo con los «cuarenta años» que pasó Israel en el desierto. De este modo, toda la obra de Jesús se presenta como un éxodo liberador, hasta llegar como pionero, con su muerte-resurrección, a la «tierra prometida» más allá de la historia. La imagen del «desierto» representa así la ruptura radical de Jesús con los valores de la sociedad opresora, por haber asumido los que llevan al hombre a su plenitud.

En Mateo, ya desde los episodios de la infancia se alude al éxodo de Jesús (2,15: «De Egipto llamé a mi Hijo»), y Herodes es descrito con los rasgos del faraón opresor (2, 13.16).

Otros muchos detalles de los evangelios se inspiran en las categorías del éxodo: la impropia denominación «el mar», empleada por Mateo, Marcos y Juan para designar el lago de Galilea (Mc 1,16; Mt 13,1; Jn 6,1, etc.) alude al mar Rojo, que atravesó Israel para salir de la esclavitud y encaminarse a la tierra prometida. En estos tres evangelistas, la tierra de esclavitud es el país judío, es decir, la ideología del judaísmo y las instituciones que la encarnan; «la tierra prometida», en su fase histórica, es la nueva comunidad humana, fuera de las

«fronteras» de Israel. Los evangelistas afirman así, por una parte, la universalidad de la sociedad nueva, y por otra, que hay que salir de las categorías del judaísmo para poder ser libre. Lucas expresa la misma idea hablando del éxodo definitivo que ha de realizar Jesús a partir de Jerusalén (Lc 9,31), aludiendo a su muerte, y del que han de realizar sus discípulos en la historia fuera de la institución judía (Hch 1,8).

En algunos episodios aluden los evangelistas a textos del Antiguo Testamento relativos al éxodo de Egipto (Mc 8,23: «cogiéndolo de la mano, lo sacó de la aldea»; cf. Jr 31,32) o de Babilonia (Mc 7,32: «sordo y tartamudo, etc.»; cf. Is 35,5s).

En la curación del leproso, Jesús «lo empuja fuera» (Mc 1,43), sin que el evangelista haya indicado antes que se encuentren en un lugar cerrado; con esto quiere significar que Jesús lo hace «salir» de las categorías religiosas que lo mantenían marginado.

En Juan, la misma salida/éxodo se simboliza con la expulsión de las ovejas, figura del pueblo, fuera del templo (Jn 2,14s; 10,4), centro de la opresión religiosa y política de Israel. Los sinópticos lo expresan con el «saqueo» de la casa del «fuerte» (Mc 3,27 par.); Jesús no pretende reformar la institución judía, radicalmente injusta, sino quitarle su base, liberando al pueblo de su influjo.

La tipología del éxodo penetra todo el Evangelio de Juan. Presenta a Jesús como el «Cordero de Dios» (1,29.36), con su doble función de alimento para el nuevo éxodo (6,53-56, alusión a la eucaristía) y de liberador de la muerte (6,39s). Al cordero pascual alude el texto de Ex 12,46 citado por Juan con relación a Jesús en la cruz (Jn 19,36: «No se le romperá ni un hueso»).

Al maná, alimento de los israelitas durante la travesía del desierto, que fue llamado «pan del cielo», opone Jesús el verdadero pan del cielo, que es él mismo (6,51), alimento para el nuevo éxodo, que, a diferencia del antiguo, no fracasará con la muerte (6,49s).

Se aprecia la transposición que hacen los evangelistas de los elementos del antiguo éxodo. El nuevo no va a consistir en un desplazamiento local, sino en un rechazo de los principios de la sociedad injusta, que libera al hombre de la opresión que ésta ejerce.

B) JESUS, EL HOMBRE LIBRE

En la compleja sociedad en que vive, dominada por el legalismo, convulsionada por tensiones ideológicas, con graves problemas sociales y sometida a la dominación extranjera, la figura de Jesús aparece como la de un hombre libre que no se deja condicionar por los presupuestos ni las circunstancias de su sociedad.

En primer lugar, hace caso omiso de las prescripciones de la ley religiosa, curando en día de sábado (Mc 1,29-31; 3, 1-7a), defendiendo la libertad de sus discípulos frente a la interpretación farisea de la Ley (Mc 2,23-26 par.) y afirmando su superioridad sobre la Ley misma (Mc 2,28 par.). No respeta las minuciosas prescripciones sobre lo puro y lo impuro, ni en cuestión de alimentos (Mc 7,1-23), ni en el caso de personas, consideradas impuras por la Ley, lo que causaba la marginación de enteros grupos sociales (Mc 1,39-45; 5, 25-34).

Invitado a comer por un fariseo, no cumple las abluciones rituales purificatorias que todo judío piadoso practicaba antes de las comidas, y ante la crítica que su omisión suscita, arremete contra la hipocresía que se ocultaba tras las observancias (Lc 11,37-44).

Contra la práctica, apoyada en la ley religiosa, que prohibía el trato con gente de mala fama, como los recaudadores y los descreídos, Jesús, con gran escándalo de los observantes, se relaciona con ellos, los invita a seguirlo y los admite en su comunidad (Mc 2,14-17). Lo mismo hace con otras categorías marginadas, como era el caso de las mujeres; lo

acompañan en un viaje por Galilea y ayudan económicamente al grupo de discípulos (Lc 8,1-3). En otra ocasión, sus mismos discípulos se extrañan de que hable con una mujer (Jn 4,27). Era inconcebible que un hombre respetable se dejara tocar por una mujer de mala conducta, y Jesús permite que la pecadora arrepentida le perfume y le bese los pies, con el consiguiente escándalo del fariseo que lo había invitado a su mesa (Lc 7,36-39). A las críticas que provoca su actitud con los descreídos, Jesús responde afirmando que tal es la actitud de Dios con ellos (Lc 15,3-32), con lo que anula el fundamento teológico del comportamiento de letrados y fariseos.

Jesús no se salta solamente las barreras creadas dentro de su sociedad, sino que también acepta a los paganos, que, a los ojos de los judíos, eran impuros y, por esta razón, gente cuyo contacto había que evitar (Mt 8,5-9); Jesús los considera más aptos para la sociedad nueva que los mismos israelitas (Mt 8,10-12; 22,1-10; Lc 13,28s; 14,15-24; Mc 12,1-12 par.).

Otro aspecto de la libertad de Jesús es su valentía para encararse con los dirigentes tanto religioso-políticos (sumos sacerdotes y senadores) como espirituales (letrados y fariseos). Denuncia su conducta y su hipocresía, los ataca directamente, diciendo al pueblo que aquellos que tiene por santos no son más que unos hipócritas, porque su verdadera motivación no es honrar a Dios, sino buscar una fama de santidad que les dé poder sobre el pueblo (Mt 6,1s.5.16); en su cara los llama «ladrones» e «inmorales» (Mt 23,25 par.; Lc 11,39; Jn 10,1ss). Previene al pueblo contra su doctrina, porque no enseñan lo que Dios ha dicho, sino lo que ellos han inventado (Mt 15,3-9; 23,16-22 par.); pone al descubierto su indiferencia por el bien del hombre, mientras se entretienen con nimiedades religiosas (Mt 23,23s) y los acusa de que, con su fanatismo, llegan hasta asesinar a los enviados de Dios (Mt 23,29-31). Ridiculiza su afán de sobresalir y la solemnidad de su atuendo, rechaza sus títulos y denuncia la explotación que, so pretexto de piedad, hacen de los más débiles (Mt 23,5-10; Mc 12,38-40).

A los sumos sacerdotes los llama «bandidos» (Mt 21,13 y paralelos) y a los círculos de poder les anuncia que, por su infidelidad a Dios, la nación va a la ruina (Mc 12,9 par.). A los dirigentes saduceos les dice que están más lejos de Dios que la gente más despreciada por su sociedad, los recaudadores y las prostitutas (Mt 21,28-32) y los acusa a ellos, los responsables del templo, de desconocer la Escritura y la fuerza de Dios, dador de vida, y de profesar un craso materialismo (Mc 12,18-27).

En cuanto a la autoridad civil, Jesús no se deja amedrentar por la pretendida autoridad de Pilato, sino que le advierte de la responsabilidad que conllevan sus decisiones como juez (Jn 19,9-11). Muestra su libertad respecto al tetrarca Herodes, llamándolo un «don nadie» y negándole el derecho a disponer de su vida (Lc 13,31s); ante el tribunal de Herodes, Jesús no despegará los labios (Lc 23,6-9).

Corrige la Ley de Moisés, proponiendo una fidelidad a Dios no basada en su cumplimiento, sino en el amor que procura el bien del hombre (Mt 5,21-48), llegando incluso a señalar que el mismo Moisés había traicionado el designio divino (Mc 10,3-9).

En una sociedad cuyo pilar fundamental era la familia, Jesús no considera a ésta como un valor absoluto; no sólo él rompe con ella (Mc 3,31-35 par.; 6,4), sino que enseña a hacer lo mismo cuando se convierte en obstáculo para el desarrollo del hombre o para la creación de la sociedad alternativa (Lc 14,26 par.). De hecho, su mensaje puede crear una división que rompa los vínculos de sangre (Mc 13,12; Lc 9, 59-62; 12,49-53; Mt 8,21s).

C) LA PRAXIS LIBERADORA

El esfuerzo liberador de Jesús se centra en la liberación ideológica del pueblo. De hecho, mucho más profunda que la sumisión al poder romano, género de opresión evidente para

todos, era la opresión creada por una ideología religioso-política que se presentaba avalada por la autoridad de Dios mismo.

En nombre de Dios se fomentaba el nacionalismo fanático (Mt 3,8s par.; Mc 11,10; 12,35-37 par.; Hch 1,6), se practicaba la marginación dentro de la sociedad judía (Mc 1, 39-45 par.; 5,24-34 par.), se pedía la sumisión ciega a la interpretación de la Ley propuesta por los dirigentes (Mc 7,1-7; Lc 13,14; Jn 7,49), se inculcaba el sentido de indignidad y de culpa delante de Dios (Lc 5,8; Jn 2,1-11), se celebraba un culto alienante y explotador (Mt 12,7; Mc 11,17 par.; Jn 2, 16) y se impedía toda libertad e iniciativa, haciendo imposible el desarrollo del hombre (Mc 2,23-26; 3,1-7a).

1. *El nacionalismo*

Al nacionalismo fanático Jesús opone un universalismo radical (Mt 8,11 par.; Mc 4,30-32 par.; 7,24-30 par.; 13,10 par.; 14,9 par.). Lo expresa en la curación del paralítico, que en Marcos es figura de la humanidad pecadora (Mc 2,1-13). Es más, si el antiguo pueblo escogido había tenido por misión ser centro de atracción para todas las naciones, el nuevo Israel ha de ponerse ahora al servicio de la humanidad entera (Mt 28,19; Hch 1,8). Los espíritus inmundos y demonios que aparecen en los evangelios son figura de ideologías de violencia; en el caso de los judíos, de la ideología nacionalista fanática. Las expulsiones que realiza Jesús significan la liberación de esas ideologías (Mc 1,23-28.34; 9,14-29 par.; Lc 11,14).

2. *La marginación*

Ante la marginación existente, impuesta en nombre de la Ley divina, Jesús niega que Dios imponga marginación alguna y se esfuerza por romperla. Tal es el caso del leproso, que,

en aquella sociedad, era el marginado por antonomasia; Jesús acepta que se le acerque, viola él mismo la Ley tocando al leproso y demuestra con la curación que aquella marginación no era querida por Dios (Mc 1,39-45). Lo mismo ocurre con la curación de la mujer con flujos, figura de ciertos grupos socialmente marginados, que han buscado en vano una salida a su situación dentro del ámbito de la Ley; van a encontrar la solución en Jesús sacudiéndose el yugo de la Ley discriminatoria (Mc 5,24-34). Su conducta con los descreídos y gente de mala fama, que provocaba gran escándalo en los círculos tradicionales (Mc 2,15-17 par.; Lc 7,36-50), enseña a romper las barreras que una sociedad, por motivos ético-religiosos, sociales y políticos, levanta entre grupos humanos. El comportamiento de Jesús con los marginados de toda clase no manifiesta solamente una actitud personal, sino que revela la de Dios mismo, enemigo de toda discriminación (Lc 15,1-32).

3. *La ideología opresora*

Frente a la ideología oficial, Jesús suscita el espíritu crítico. De hecho, su enseñanza provoca en el pueblo el descrédito de los maestros consagrados (Mc 1,22; Mt 7,28s), minando así su autoridad y liberando a la gente de su influjo. Ante la imposición de ciertas doctrinas sobre la purificación, Jesús las califica de doctrinas humanas y descubre cómo en nombre de la tradición los letrados invalidan el mandamiento de Dios (Mc 7,1-13).

Contra el criterio oficial para determinar lo que impedía al hombre acercarse a Dios, basado, entre otras cosas, en el contacto físico con realidades tan cotidianas como el alimento, Jesús señala que lo que obstaculiza la relación con Dios es el mal corazón; a los letrados que defendían ese criterio los llama «ciegos y guías de ciegos» e invita a sus discípulos a no hacer caso de ellos (Mt 15,14).

Delante de toda la multitud congregada en el templo des-

acredita con dureza a los dirigentes espirituales del pueblo, poniendo de manifiesto su falsedad y su corrupción (Mt 23, 1-33). Pretende Jesús abrir los ojos a la gente para que no se dejen embaucar por lo aparente, sino que tomen conciencia de la realidad y obren en consecuencia.

4. *Indignidad y culpa*

La distinción entre puro e impuro, que imponía incesantes ritos purificatorios, y la multiplicación y complejidad de los preceptos religiosos creaban en el pueblo un profundo sentido de indignidad y culpa delante de Dios. La relación con él se veía continuamente amenazada; incluso actos fisiológicos tan normales como la menstruación o el parto alejaban de Dios y obligaban a purificarse. El desprecio que letrados y fariseos sentían por la masa del pueblo, incapaz de ser fiel a tantas minucias de observancia religiosa (Jn 7,49), achacando los males de la nación a castigo de Dios por esa infidelidad, acrecentaba el sentido de culpa.

El pasaje de las bodas de Caná (Jn 2,1-11) presenta precisamente de manera figurada al pueblo de la antigua alianza (la boda) dominado por un sentimiento de culpa (las seis enormes tinajas destinadas al agua de la purificación) que le impide la experiencia del amor de Dios («no tienen vino»). Jesús muestra el vacío y la inutilidad de los ritos purificatorios (las tinajas no contienen agua) y hace gustar el amor de Dios (el vino de calidad, el Espíritu) que será comunicado como fruto de su muerte («su hora»). El Dios-amor es todo lo contrario del Dios de la Ley; nunca separa al hombre de él ni cesa de ofrecerle su amor; no humilla al hombre, lo dignifica haciéndolo semejante a él.

5. *El culto alienante*

El templo desplegaba una liturgia esplendorosa, sostenida por el impuesto religioso anual, el dinero de los sacrificios y

los donativos voluntarios de los fieles. Ya los profetas habían denunciado el culto hipócrita que encubría la injusticia (Is 1,10-17; Jr 7,1-11); Jesús va más allá al denunciar el culto mismo como una explotación del pueblo (Jn 2,16; Mc 11,17 y paralelos). Nunca aparece en el evangelio participando en las ceremonias del templo; va allí, con ocasión de las grandes fiestas, para enseñar a las multitudes que acudían de toda Palestina y del extranjero.

El Evangelio de Juan subraya el contraste entre las fiestas oficiales y la miseria del pueblo (5,1-4) y el sarcasmo que suponía celebrar la Pascua, fiesta de la liberación, para un pueblo oprimido y explotado (6,4-6). Por eso, en este evangelio las fiestas ya no son «del Señor», sino «de los judíos», es decir, de la clase dominante y de sus adictos (2,13; 6,4; 7,2; 11,55). Esto explica que el propósito de Jesús sea sacar a la gente de la institución religiosa, representada por el templo (Jn 2,14; 10,1-5; Mc 3,27 par.).

El culto tradicional humillaba al hombre, porque acentuaba de tal modo la distancia entre Dios y su criatura, que ésta necesariamente se sentía pequeña e indigna ante Dios; además, desde hacía mucho tiempo se había convertido en un culto alienante, porque separaba el amor a Dios del amor al hombre (Mt 5,23s; 12,7); centraba a los fieles en Dios, sin comprometerlos en un esfuerzo por la justicia.

Jesús cambia el concepto de culto. Si dar culto a Dios significa honrarlo, lo que honra a Dios no es la sumisión del hombre, sino la semejanza del hombre con él, como la de hijo a Padre. Como Dios es fuerza de amor (Jn 4,24: «Dios es Espíritu»), esta semejanza se va consiguiendo por la práctica del amor a los demás, es decir, por la entrega para procurar el bien de la humanidad. Este culto no disminuye ni aliena al hombre; al contrario, lo eleva y lo desarrolla. Su ejercicio no necesita espacios sagrados (templos, Jn 4,21) ni requiere tiempos particulares; su ámbito es el mundo, y se realiza sin interrupción. El culto es la vida misma animada por el amor (Jn 4,23).

6. *El legalismo*

A través de la enseñanza impartida en la sinagoga cada sábado, el pueblo era adoctrinado en la ideología farisea por los letrados de esta tendencia. Jesús frecuenta la sinagoga para abrir al pueblo con su enseñanza un horizonte alternativo y afirmar la posibilidad de cambio. Inevitablemente se suscita el conflicto; tanto su enseñanza como las acciones liberadoras ejercidas en la sinagoga, que describen de modo figurado el efecto de su enseñanza, chocan de tal modo con los intereses de la institución (Mc 3,1-7a par.; Lc 13,10-17) o con el fanatismo del pueblo dominado por ella (Mc 1,21b-28, el poseído por un espíritu inmundo; 6,1-7 par., la gente de su tierra), que Jesús se ve amenazado de muerte (Mc 3,6; Lc 4,16-30). Las posibilidades que abre al hombre y la emancipación a que lo invita resultan insoportables para un sistema cuyo interés principal es el dominio de la ideología y de la conducta (Jn 5,8-18).

El legalismo propugnado por la escuela farisea era el modelo de conducta propuesto al pueblo. La Ley, multiplicada en innumerables preceptos por esta escuela, cercenaba toda iniciativa humana y atenazaba la libertad. La máxima expresión de esta opresión era la observancia del precepto del descanso sabático o festivo. La casuística tejida en torno a él era tan agobiante que lo que debía haber sido un día de fiesta y alegría se había convertido en un tormento. El sencillo acto de arrancar unas espigas se consideraba pecaminoso (Mc 2, 23s); lo mismo la curación de un enfermo o inválido (Mc 3,2; Jn 5,16).

Jesús reprocha a los fariseos su legalismo, mostrándoles que, incluso dentro de la tradición del AT, su rigor interpretativo contradecía los datos de la Escritura (Mc 2,23-26 par.). Enuncia dos principios, el primero válido para la antigua alianza: el hombre no es esclavo del precepto, sino que el precepto se dio para bien del hombre (Mc 2,27); el segundo, válido

para la sociedad nueva, en la que el Hombre, dotado del Espíritu, está, como Dios mismo, por encima de todo precepto (Mc 2,28 par.).

Como se ve, la acción de Jesús invita a romper con las trabas religiosas y sociales para ir haciendo hombres libres capaces de formar la nueva sociedad. La antigua pretende tutelar al hombre y someterlo a estructuras ya hechas; en la nueva, los hombres han de desplegar su iniciativa y crear ellos mismos las estructuras que favorezcan su desarrollo.

7. *El pecado*

Pero la liberación que realiza Jesús afecta a una esfera aún más profunda, la del pecado, es decir, a la de la ruptura ancestral del hombre con Dios.

En la sociedad de Jesús se concebía el pecado como la transgresión de la voluntad divina, expresada sin discusión en la Ley de Moisés. Esta concepción del pecado tenía su origen en la idea de Dios como un soberano que, a través de sus preceptos, imponía su voluntad a sus súbditos.

Al establecer Jesús una nueva relación entre Dios y el hombre, que no es la de Soberano-súbdito, sino la de Padre-hijo, tiene que cambiar necesariamente el concepto de pecado.

Ya Juan Bautista, reanudando la predicación profética (cf. Is 1,17s), identifica «los pecados» con las injusticias contra el prójimo; «pecados» serían las transgresiones de un mandamiento particular, el de «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19,18). La enmienda que Juan propone, de la que es señal el bautismo con agua (Mc 1,4), consiste precisamente en un cambio de actitud que lleve a una conducta justa con los demás. Jesús hace suya la exhortación del Bautista, poniéndola como condición para hacer posible el reinado de Dios (Mc 1,15). En este estadio preliminar se descubre que la raíz del pecado está en la actitud que conduce a actuar injustamente, creando relaciones dañosas para el hombre y deteriorando la convivencia humana.

Evidentemente, la adhesión a Jesús, que orienta la vida hacia la fidelidad a Dios y al hombre, pone fin a esa actitud de «pecado» (Mc 2,5); dentro de la comunidad de Jesús pueden existir fallos, faltas, culpas, tropiezos en el camino elegido (Mt 6,12; Mc 11,25; Lc 11,4), pero, si se produjera un cambio de orientación que apartara de ese camino, el individuo o la comunidad misma dejaría de ser cristiana. De ahí que el Nuevo Testamento nunca llame a los cristianos «pecadores», sino «santos» o «consagrados» (Rom 1,7; 1 Cor 1,2; 6,1; 14,33; 2 Cor 1,1; 13,12, etc.), porque, por el Espíritu que han recibido (consagración), se mantienen fundamentalmente fieles a Dios procurando el bien de los hombres.

La nueva relación Padre-hijo entre Dios y el hombre, a la que invita Jesús, presenta a Dios como principio de vida y amor que se comunica al hombre, y a éste como destinado a asemejarse cada vez más a Dios su Padre. En esta perspectiva, Dios no se impone al hombre desde fuera, como era el caso del Dios de la Ley, sino que lo potencia desde dentro. El designio de Dios no se expresa ya con mandamientos externos, ajenos al hombre mismo, sino exaltando la aspiración congénita del hombre hacia su propia plenitud; la meta de esa plenitud es la perfecta semejanza con el Padre (Mt 5,48), que asimila a la condición divina de Jesús, el Hijo. El designio de Dios coincide así con el ansia profunda del ser humano. En consecuencia, para Jesús el pecado consiste en impedir de la manera que sea la realización del designio divino, la plenitud humana.

Es precisamente el Evangelio de Juan el que enfoca «el pecado» desde esta perspectiva más profunda, la del proyecto de Dios. Está en la línea del «pecado» todo lo que impide el pleno desarrollo del hombre: el egoísmo, la opresión, el hambre, la ignorancia, la privación de la libertad; en una palabra: la represión de la vida (Jn 1,4).

Habla Juan de «el pecado del mundo», o sea, de la humanidad (1,29). Este pecado universal es una opción que

frustra el proyecto de Dios sobre los hombres; se concreta en la adhesión a los falsos valores que privan al hombre de vida, históricamente encarnados en los sistemas sociales o religiosos. El pecado del opresor consiste en imponer esos valores («la tiniebla», Jn 1,5; 3,19); el del oprimido, en aceptarlos, renunciando a la plenitud de vida. La sociedad injusta exige sometimiento, y los hombres abdican de su libertad; propone como valores supremos el dinero y el poder, y los hombres hacen suyos esos valores, asimilando su conducta a la injusticia del sistema que sufren; inculca una ideología que justifica la opresión que ejerce, y el oprimido la acepta, impidiendo su posibilidad de desarrollo.

Jesús libera a la humanidad de este pecado comunicando una experiencia de vida y libertad (el Espíritu, Jn 1,32s) que, al revelar al hombre el valor supremo de la vida misma, lo desengaña de todas las ideologías que la coartan y lo estimula a alcanzar su propia plenitud, desarrollando hasta el máximo *su capacidad de amar.*

De hecho, los relatos evangélicos de curación muestran de manera figurada la liberación del «pecado» (entendido éste en el sentido profundo de privación de vida), que ofrece y realiza la palabra/mensaje de Jesús. Las órdenes que da Jesús a enfermos e impedidos («levántate», «echa a andar», «extiende el brazo», «carga con tu camilla», «queda limpio», etc.) expresan una invitación a que superen los obstáculos que impiden su desarrollo humano (la falta de libertad e iniciativa, la dependencia, la ceguera/incomprensión, la Ley opresora, la marginación, etc.); es decir, abren al hombre la posibilidad de salir de su situación, voluntaria o involuntaria, de pecado/muerte. La respuesta positiva a esas órdenes confiere o devuelve al hombre las facultades mermadas o atrofiadas por haber asumido los falsos valores del sistema, y lo restaura en su condición de persona; sale así de su situación de pecado y queda abierto para él el horizonte de su plena realización.

8. *La muerte*

En relación con la liberación del pecado se encuentra la liberación de la muerte, que en el Nuevo Testamento se concibe, desde el punto de vista teológico, como consecuencia del pecado (Jn 8,21.24; Rom 6; cf. Gn 2,17). La muerte aparece así como resultado de la obstinación del hombre que, traicionándose a sí mismo, se niega a realizarse conforme al designio de Dios. Este designio ofrece y garantiza la plenitud de vida; desentenderse de él significa renunciar a la vida y abrazar la muerte.

Ahora bien, la muerte puede concebirse de dos maneras: *a)* como muerte en vida, la de todo hombre que en su existencia se deja atrapar por los falsos valores de un sistema opresor, renunciando al ejercicio de su libertad y al despliegue de su capacidad de amar, y *b)* como muerte física, la que pone fin al proceso biológico del hombre.

a) Con relación a la primera, la muerte en vida, de nuevo los relatos evangélicos de curación nos muestran a la persona de Jesús y a su mensaje como liberación de aquellos que, por causa de situaciones de «pecado», se encuentran paralizados o impedidos en su proceso de crecimiento personal y pueden ser considerados como «muertos en vida». Por su parte, los relatos de resurrección de la hija de Jairo (Mc 5, 35-6,1 par.) y del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17), personajes representativos del pueblo, expresan la alternativa de vida que ofrece Jesús a los que, por la opresión que ejerce el sistema religioso-legal, han llegado a una situación límite, descrita como estado de muerte, y se encuentran sin horizonte vital alguno.

La situación de muerte del pueblo y el ofrecimiento de vida que le hace Jesús están tipificados, en el Evangelio de Juan, en la curación del inválido de la piscina (Jn 5,1ss). El individuo, representante de la multitud del pueblo enfermo (5,3), se encuentra reducido a la invalidez por su propia op-

ción (su pecado, cf. 5,14) a favor de los valores propuestos por el sistema/Ley judía. Este pueblo ha puesto su esperanza en las revueltas populares (5,7: el agua de la piscina que se remueve de vez en cuando), que, inspiradas por una violencia del mismo género que la que ejerce el sistema injusto, acabarían, si triunfasen, reproduciéndola.

Jesús le ofrece la curación, que realiza infundiéndole su fuerza y dándole vida (Espíritu); éstas permiten al hombre/pueblo ponerse en pie sin ayuda y seguir su propio camino, es decir, salir de la situación de muerte en que se halla y encontrar su libertad. Al mandarle que cargue con su camilla (5,8s), Jesús lo exhorta a independizarse de la obligación (el precepto del descanso festivo) impuesta por el sistema religioso opresor, a no reconocer su autoridad. El sometimiento a la ideología religiosa oficial lo había llevado al estado de muerte descrito como parálisis. Jesús lo invita, pues, a romper con esa ideología optando por los valores contrarios a ella. La mala opción de antes ha de ser neutralizada por la opción contraria.

El hombre no comprende el alcance de la ruptura que Jesús le propone. El evangelista hace notar esto al señalar que más tarde Jesús lo encontró «en el templo», centro de la institución opresora (5,14). El individuo/pueblo no se ha dado cuenta de que era su adhesión a ese templo/institución la que lo había privado de vida. Jesús le advierte que «no vuelva a pecar» (5,14), es decir, que no vuelva a integrarse en el sistema, pues podría recaer, ya sin remedio, en su situación anterior, para acabar en la muerte definitiva.

Un caso diferente propone Juan en el episodio del ciego de nacimiento. Se trata de un muerto en vida sin culpa propia (9,3), de un hombre que siempre ha vivido dentro de un sistema opresor, por no haber descubierto otra posibilidad: la ideología del sistema («la tiniebla») le ha impedido siempre reconocer (9,1: «ciego de nacimiento») lo que significa ser persona. Su situación se describe como inmovilidad, miseria

y dependencia (9,8: «sentado», «mendigo»). En este individuo, cuyo estado no ha procedido de ninguna opción personal, sino de su mera situación social, Jesús despierta el deseo vital adormecido, haciéndole ver las posibilidades del hombre (9,6; el «barro»/hombre aplicado en los ojos); pone ante su vista la meta del desarrollo humano, alcanzada en Jesús mismo (9, 35-39).

El hombre que descubre estas posibilidades es capaz de resistir a toda presión y de oponer su experiencia vital a los argumentos propuestos por los doctores de la teología legalista (9,13-34). Se ha hecho «mayor de edad» (9,21.23).

Como puede verse, la adhesión a Jesús y a su mensaje va haciendo pasar a los hombres de la muerte a la vida (Jn 5,24).

b) La última esclavitud del hombre y su angustia radical es la sujeción a la muerte física, que amenaza con destruir su proyecto vital. También de esta esclavitud libera Jesús, según lo escenifica el episodio de la resurrección de Lázaro (Jn 11,1-44).

Aparece en Juan una comunidad de amigos/discípulos de Jesús, representada por tres personajes (11,1.5: Lázaro, María y Marta) y anclada aún en las categorías del judaísmo. El hecho de la muerte le resulta inexplicable y no encuentra consuelo; esperaba que la acción de Jesús alejase indefinidamente la muerte física (11,21.32). En el episodio, Juan explica la naturaleza de la salvación que trae Jesús: no se trata de evitar la muerte física, sino de dar una calidad de vida que supere esa muerte.

Juan expone esto contrastando la obra de Jesús con la mentalidad judía que posee a las hermanas y que se manifiesta con los rasgos siguientes: el llanto de María por la muerte del hermano es el mismo de los judíos que no han dado la adhesión a Jesús (11,33); han colocado el cadáver en un sepulcro-cueva como el de los antiguos patriarcas (11,38; cf. Gn 49,29-32; 50,13), creyendo que la muerte es el fin de todo; han puesto una losa en la puerta del sepulcro (11,38), cerran-

do al muerto toda esperanza inmediata de vida. Marta menciona los «cuatro días» y el hedor del cadáver (11,39), considerando la situación irreversible; han atado los brazos y las piernas del difunto (11,44), indicando con ello la privación de actividad y movimiento que atribuyen a la muerte; le han cubierto la cara con un sudario, significando la pérdida de la identidad personal. Ante la tragedia de la muerte no tienen otro refugio que la vaga esperanza en una resurrección final, como lo profesaba la doctrina farisea (11,24).

Jesús, en cambio, compara la muerte de Lázaro al sueño (11,11), indicando que, a pesar de las apariencias, la vida no se ha interrumpido; el llanto de Jesús es diferente (11,35), muestra la pena por la ausencia física del amigo, pero excluye toda desesperanza; ordena que quiten la losa (11,39), dejando libre el acceso a la vida (11,43); manda que suelten las ataduras que han puesto a Lázaro, para que pueda «marcharse» (11,44) con el Padre; y opone a la vaga esperanza de una resurrección futura la garantía de vida permanente que da la adhesión a su persona. El es la resurrección y la vida (11,25s).

Con este lenguaje figurado quiere mostrar el evangelista que una comunidad cristiana desesperanzada ante la muerte no ha comprendido la clase de vida que comunica Jesús.

A este respecto, un dato del Evangelio de Juan podría desorientar. Jesús habla en él de la resurrección que va a realizar «el último día» (6,39s). Sin embargo, no hay que confundir esta resurrección con la que esperaba el judaísmo al fin de los tiempos; para Juan, «el último día» es el que la muerte de Jesús (7,37-39); ésta libera el amor/vida (el Espíritu) contenido en Jesús y lo comunica a los hombres (19,34: el agua del costado). La comunicación del Espíritu, vida de Dios mismo, hace que el hombre supere la barrera de la muerte. Así lo expresa Jesús en el mismo evangelio cuando afirma: «Quien cumpla mi mensaje no sabrá nunca lo que es morir» (8,51).

CAPITULO IV

EL DIOS DE JESUS

La originalidad del mensaje y de la actividad liberadora de Jesús expuestos en los capítulos anteriores tiene su fundamento en la experiencia de Dios propia de Jesús, que representó una novedad absoluta en relación con las ideas sobre Dios que poseía la humanidad. Así lo expresa el prólogo del Evangelio de Juan con la frase: «A la divinidad nadie la ha visto nunca; un Hijo único, que es Dios, el que está de cara al Padre, él ha sido la explicación» (Jn 1,18). Esta nueva experiencia de Dios, según aparece en los evangelios, constituye la materia del presente capítulo.

A) DIOS JUDIO Y DIOSES PAGANOS

En la tradición judía, el relato de la creación había afirmado una relación de «imagen y semejanza» o, según el sentido del texto hebreo, «de imagen exacta» (Gn 1,26), entre el hombre y Dios. Esta afirmación atenuaba el concepto de trascendencia divina. Dios no era el totalmente distante ni el absolutamente desconocido; de alguna manera podía ser conocido a través del hombre mismo.

La idea del hombre-imagen, que acercaba Dios al hombre y dignificaba a éste, fue paulatinamente olvidada. El judaísmo insistió más y más en la trascendencia divina, es decir, en la

distancia entre Dios y el hombre. Este fue considerado cada vez más como malo e indigno; un enorme pesimismo sobre la naturaleza humana era la nota dominante en tiempo de Jesús.

Los códigos de pureza y de santidad del Levítico (Lv 11-16; 17-22) y su interpretación rigorista propia del legalismo fariseo exacerbaban la distancia entre Dios y el hombre. Fenómenos humanos naturales (Lv 12,2-4; 14,16s.19), enfermedades (Lv 13; 15) y gran número de acciones cotidianas producían impureza, es decir, causaban la ruptura de la relación con Dios. El israelita vivía con un sentido continuo de culpa y de indignidad; veía en Dios a un Soberano exigente y minucioso a quien repugnaba la vida real del hombre. Necesariamente sumergido en su realidad cotidiana, se encontraba muy lejos de la idea de un Dios-amor.

La distancia y superioridad de ese Dios con relación a los hombres se reflejaba en el judaísmo del tiempo de Jesús en la prohibición de pronunciar su nombre («Yahvé»), que quedaba sustituido por «el Señor», «la Potencia», «el Altísimo», «los cielos», etc. Esto revela que, en la práctica, se consideraba inconcebible cualquier familiaridad con Dios.

Por otra parte, el AT presentaba muchos ejemplos de un Dios rencoroso y violento. Baste recordar la destrucción de la humanidad por el diluvio (Gn 6-7) o la de las ciudades malditas (Gn 19,24-29), el exterminio por orden divina de los que habían adorado el becerro de oro (Ex 32,27-29), la muerte de los hijos de Aarón (Lv 10,1-7), el castigo por haber deseado carne para comer (Nm 11,31-35), el de María, hermana de Moisés (Nm 12,5-10), la muerte en el desierto (Nm 14, 26-30), el castigo de Córaj y sus compañeros, familias y bienes (Nm 16,28-35), las tremendas maldiciones en caso de infidelidad del pueblo (Lv 16,14-41; Dt 28,15-68), el exterminio de los habitantes de Canaán a medida que avanzaba la conquista (Jos 6,17.21; 8,2.24-26; 10,28-43; 11,9-11.18-22), la pena de muerte para los violadores del sábado (Ex 31,15) y para los reos de ciertos pecados sexuales (Lv 20,13.15), los oráculos proféticos contra las naciones paganas o contra el

mismo Israel (Is 9,7-21; 19,1-15; 25,9-12; 26,20-27,1; 30, 27-33; 34; Jr 12,7-13; Ez 5,5-17; 6; Am 1,3-16; 8,9-14).

La idea resultante, cristalizada en la teología farisea, era la de un Dios lejano y exigente, que miraba con favor a los que observaban sus innumerables preceptos y que aborrecía y castigaba a los que no le obedecían con minuciosa fidelidad.

Aunque muchos profetas habían insistido en el amor de Yahvé por Israel (Os 2,16-25; Is 49,14-26; Jr 2,1-13, etc.), el pueblo, adoctrinado por sus dirigentes religiosos, conservaba la imagen de un Dios distante, celoso de su soberanía y objeto de temor.

En cuanto a los paganos, en particular los griegos, la relación con sus dioses o su dios supremo no se había concebido nunca como amor. Jamás pensó un pagano que podía ser objeto de un amor personal por parte de la divinidad, o que pudiese haber el menor vínculo entre el dios trascendente, inmenso, incomprensible, y la insignificancia que es el hombre sobre la tierra. Ni siquiera cuando afirmaba Platón que Dios es bueno se refería al individuo, sino al orden del mundo, a su conjunto. Que en este conjunto miles o millones de individuos viviesen y muriesen atormentados no afectaba para nada a la armonía total; es más, ésta implicaba el dolor de los individuos, pues, según los filósofos, la decadencia y la muerte eran imprescindibles para que el mundo se renovase.

El atributo esencial de los dioses era su poder, y su diferencia específica respecto al género humano consistía en ciertos privilegios (inmortalidad, felicidad), de los que estaban celosos; toda felicidad humana que sobrepasara ciertos límites les parecía arrogancia y era irremediablemente castigada.

En consecuencia, la actitud general del pagano era de temor, con deseo de evitar el castigo. Su sistema religioso consistía en un conjunto de ritos destinados a aplacar a los dioses, a «poner a bien» con ellos. La idea de la bondad divina estaba completamente ausente. Una divinidad podía proteger

particularmente a un héroe (Atenea a Ulises, por ejemplo), sin perjuicio de ser terriblemente cruel con otro (Atenea con Ayax).

B) LA NOVEDAD DE JESUS: EL DIOS-AMOR

En medio de esta humanidad, judía o pagana, oprimida de hecho por la creencia en divinidades en mayor o menor grado rivales del hombre y que lo aplastaban o humillaban con su poder, frustrando sus ansias de plenitud y felicidad, aparece Jesús. El Dios que anuncia no es un Dios distante, está en la intimidad del hombre (Mt 6,6); no es un Dios que castiga, sino que usa misericordia (Mt 18,27); no actúa como juez, sino que viene en ayuda (Mt 18,12-14); no domina, sino que promociona al hombre (Jn 13,12-15).

Esta diferencia y novedad fundamental se debe a que Jesús experimenta y concibe a Dios como puro amor. Tal es la formulación de Juan y de su escuela. Según este evangelista, la gloria y riqueza de Dios es precisamente un amor al hombre sin límite y sin fallo (Jn 1,14: «amor y lealtad»); «Dios es Espíritu», es decir, amor activo (Jn 4,24), y la primera carta de Juan afirma rotundamente que «Dios es amor» (1 Jn 4,8).

Esta concepción de Dios se encuentra en cada página del Evangelio de Juan, sea afirmada explícitamente de Dios, sea de Jesús, su presencia en la tierra. Dios mostró su amor a la humanidad llegando a dar a su Hijo amado para que el mundo por él se salvara (3,16). Jesús, que siempre había amado a los suyos, les demostró su amor hasta el fin (13,1). Numerosas figuras simbolizan el amor de Dios: el vino (2,3.9), el perfume (12,3), la sangre y el agua (19,34) y, sobre todo, el Espíritu (1,33), que es la fuerza de vida/amor de Dios mismo.

Otra manera de expresar esta experiencia de Dios propia de Jesús es la denominación «el Padre», que significa aquel que, por amor (Mc 1,11: «mi Hijo, el amado»), comunica su

propia vida (Mc 1,10s: bajada del Espíritu). En coherencia con ella, Jesús tiene conciencia de ser «el Hijo de Dios», y se presenta como tal manifestando entre los hombres el amor del Padre.

Esta concepción está presente en los cuatro evangelistas. «El Padre» es el nombre de Dios para la comunidad cristiana, como se ve en el «Padre nuestro» (Mt 6,9; Lc 11,2), donde no aparece la denominación «Dios». En el cap. 13 de Marcos se usan tres denominaciones: «Dios», que lo designa en cuanto creador y se refiere, por tanto, a la humanidad entera (13, 19); «Señor», que lo designa como Dios de Israel (13,20); «el Padre», en relación con la comunidad cristiana (13,32).

La exposición que hace Pablo del fruto del Espíritu desarrolla el significado del Dios-amor: «El fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, tolerancia, agrado, generosidad, lealtad, sencillez, dominio de sí» (Gál 5,22s). Siendo el Espíritu la vida misma de Dios, su fruto en el hombre ha de ser reflejo de la realidad divina.

La idea del Dios-amor desbanca las concepciones propuestas por las religiones. Por eso afirma Juan en el texto ya citado del Prólogo a su Evangelio: «A la divinidad nadie la ha visto nunca; un Hijo único, que es Dios, el que está de cara al Padre, él ha sido la explicación» (Jn 1,18). Con esta frase advierte el evangelista que se debe poner en cuarentena toda idea adquirida de Dios, ya provenga del AT, ya de la religión o filosofía pagana. Nadie, antes de Jesús, tuvo la plena experiencia de la realidad divina, y en toda manera de proponer la idea de Dios a lo largo de la historia ha habido elementos culturales y proyecciones humanas que la han deformado, ignorando lo esencial. Sólo se puede conocer lo que es Dios a través de Jesús: «El que me ve a mí, está viendo al Padre» (Jn 14,9).

A partir de esta concepción, las ideas tradicionales sobre Dios se ven radicalmente modificadas. La fisonomía de Dios

que va trazando la experiencia de Jesús tiene los siguientes rasgos fundamentales:

1. *Un Dios exclusivamente bueno*

En primer lugar, el Dios-amor no es solamente un Dios bueno, sino exclusivamente bueno. Es un Dios puramente positivo, sin rasgo alguno negativo, sin ninguna ambigüedad. Así lo expresa la primera carta de Juan: «Dios es luz, y en él no hay tiniebla alguna» (1 Jn 1,5).

Jesús enseña que Dios, que es puro amor/vida, no es ambiguo. Por eso nunca significa amenaza o peligro ni puede inspirar temor. Tal es la advertencia de Jesús a los discípulos, cuando ellos, imbuidos de tradición judía, sienten miedo ante una manifestación de su divinidad (Mc 6,49s; Mt 14,26s; Jn 6,19s; cf. Mc 4,41; 9,6). La presencia y manifestación de Dios son causa de seguridad y alegría, pues, siendo amor, sólo desea potenciar y vivificar al hombre.

Como se ha visto, incluso en la religión judía la figura de Dios era ambigua. Por un lado se afirmaba su amor al pueblo, pero por otro se le concebía como un Dios exigente y celoso. No podía definírsele simplemente como Dios-amor. El hombre, incapaz de cumplir con todas las exigencias divinas, no estaba nunca seguro de si era objeto del amor o del rechazo de Dios. El individuo religioso vivía así en una perpetua intranquilidad y en la angustia de ser reprobado.

Para Jesús, en cambio, Dios no ama al hombre porque éste sea bueno, sino porque él mismo es bueno (Mt 5,45: «... para ser hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos e injustos»). En consecuencia, Dios no es problema para el hombre. Este no tiene que afanarse por aplacarlo, por hacérselo propicio, puede estar siempre seguro de ser acogido. Dios es siempre favorable al hombre, aunque éste se profese enemigo suyo. Así lo expresa la carta a los Romanos: «Cuando

nosotros estábamos sin fuerzas, entonces, en su momento, Jesús el Mesías murió por los culpables...; el Mesías murió por nosotros cuando éramos aún pecadores: así demuestra Dios el amor que nos tiene» (Rom 5,6.8).

2. *Un Dios que busca comunicarse*

Si Dios es amor, necesariamente tiene que comunicarse; su deseo es hacer a otros partícipes de su propia realidad. Esta es la idea que propone Juan en el primer versículo de su Evangelio, que traducimos según su sentido más asequible: «Al principio ya existía el Proyecto, y el Proyecto interpelaba a Dios, y un Dios era el Proyecto». El proyecto de Dios, que el hombre llegue a ser como él, se hace realidad en Jesús y sucesivamente en la humanidad nueva; ellos constituyen el término de la comunicación divina y la realización del proyecto. El deseo del Dios-amor por comunicarse se expresa en este versículo con la urgencia que supone la interpelación («el Proyecto interpelaba a Dios»).

La calidad del amor divino se desprende del contenido mismo del Proyecto: «un Dios era el Proyecto». El evangelista se refiere a la creación del hombre. Por tanto, el propósito de Dios es que el hombre llegue a una plenitud tal que posea la condición divina. Para que alcance esa plenitud, Dios quiere comunicarle su ser («Padre»); y si Dios, la plenitud del ser, es amor, también la plenitud del hombre está en la línea del amor.

La condición para que Dios pueda comunicarse es que el hombre exista. Por eso la expresión preliminar del amor de Dios es la creación del género humano. Siendo la creación obra del amor, en vista de la realización del proyecto, queda excluido que Dios haya creado al hombre para que éste caiga, apenas creado, en un estado de ignominia tal que no merezca más que el rechazo de su Creador. El Dios exclusivamente

bueno es incapaz de tal rechazo y, además, sería contradictorio que desde el principio pudiera cometer el hombre un acto capaz de invalidar el inmenso amor del Dios que lo había creado y de acarrear su propia condena.

El Dios únicamente bueno ama al hombre como es, en su condición de hombre, y con ello, a todos los hombres. Sin embargo, el amor supone estima; no ama Dios simplemente a un ser miserable; ama a un ser que, aunque de momento pueda ser miserable, lleva dentro unas posibilidades cuyo desarrollo puede hacer de él un «hijo», es decir, uno semejante a él. Esa estima profunda, a pesar de las miserias humanas, es la expresión de la fe inquebrantable de Dios en el hombre.

Conforme a esto, el Dios que se revela en Jesús ofrece amor y vida a todos los hombres sin distinción, por encima de raza, religión o conducta. Fue precisamente la aceptación de los «pecadores» o descreídos y de la gente de mala fama por parte de Jesús lo que provocó el escándalo en su sociedad (Mc 2,15-18 par.; Lc 15,1s; 19,1-7); su respuesta era que su modo de proceder traducía el modo de ser de Dios.

3. *Un Dios que potencia al hombre*

Para realizar el proyecto creador el hombre necesita ser capaz de amar hasta el fin. Capacitar al hombre para esa clase de amor es lo que Juan llama «el designio del Padre» (Jn 4, 34; 6,38.40). En otras palabras: si el proyecto de Dios consiste en que el hombre alcance la condición divina, que es la plenitud de vida/amor, el paso inicial tiene que ser que el hombre posea la fuerza que le permita caminar hacia la plenitud. El NT llama a esta fuerza «el Espíritu», participación de la vida/amor de Dios mismo, que se comunica al hombre por medio de Jesús (Jn 1,14: «plenitud de amor y lealtad»; 1,16: «de su plenitud todos nosotros hemos recibido»).

Potenciado en su ser, el hombre puede comenzar el cami-

no que lo irá llevando hacia su plena realización/personalización. Queda así incorporado al proceso creador, empieza a ser artífice de su propia creación.

Sin embargo, el Espíritu, principio de vida/amor, no se da independientemente de la voluntad del hombre. Este tiene que poner de su parte para recibirlo. De hecho, para el hombre, creado como ser libre, su porvenir o destino está en manos de su libertad de opción.

El Evangelio de Juan formula esta idea como elección entre luz y tiniebla. La luz simboliza lo positivo, el amor y la vida; la tiniebla, la falta de amor y la muerte. La opción vital por el amor a los demás hace participar de la vida de Dios, con la que el hombre supera la muerte física; por el contrario, la indiferencia o el odio a los demás lleva a un estado de muerte que desemboca en la muerte definitiva.

Ante todo hombre, pues, de manera más o menos explícita, con *claridad instantánea o tomando cuerpo de forma paulatina*, e independientemente de toda persuasión religiosa, se presenta una opción fundamental que orientará su vida. Es la opción entre vivir preocupándose por el bien de los demás o egoístamente para sí mismo.

Ante esta opción crucial para su destino, el hombre no se encuentra impreparado. Por el hecho de la creación, de su existencia misma, lleva en sí una aspiración a la plenitud que suele expresarse como deseo de felicidad. Esta significa en primer lugar plenitud de ser, que de hecho se identifica con la plenitud de amor, y, consecuentemente, plenitud de actividad, que desarrolla la realidad del amor; ambas colman la aspiración humana a una vida plena.

El instinto primordial de plenitud que el hombre lleva en sí haría natural que escogiese el amor/vida y no la tiniebla/muerte. Sin embargo, al lado del deseo de plenitud existen en el hombre tendencias que lo impulsan al egoísmo, al deseo de posesión exclusiva, al antagonismo, al dominio de los demás. Se deben sobre todo a la asimilación de ideologías que

propugnan la ambición, la rivalidad y la violencia, recibidas de la sociedad en que vive. La raíz de esas ideologías está en la búsqueda del interés personal, prescindiendo del bien del prójimo. A menudo, esas tendencias llevan al hombre a optar por la tiniebla.

Esta compleja realidad interior del hombre está reflejada en la parábola del sembrador (Mc 4,3-9.14-20). Los cuatro terrenos representan las diversas actitudes que el hombre puede adoptar ante la opción que Jesús propone, y entre ellas siempre se encuentra la posibilidad de respuesta.

En el hombre existe, por tanto, una dualidad. Su ser profundo lo lleva a la vida; sus tendencias destructivas, a la muerte (Rom 8,5-6). En esta dualidad, la actitud dominante será determinada por la conducta. Ordinariamente, la opción fundamental es anterior al encuentro con Jesús. Así lo expresa Juan: «Todo el que obra con bajeza odia la luz y no se acerca a la luz, para que no se le eche en cara su modo de obrar; en cambio, el que practica la lealtad se acerca a la luz, y así se manifiesta su modo de obrar, realizado en unión con Dios» (Jn 3,20s). La disposición y el comportamiento habitual con los demás determinan la opción. A la opción positiva responde el don del Espíritu, que le da estabilidad y capacita para llevar a término el proyecto creador.

Es lo que aparece en la escena del bautismo en el Jordán. La inmersión en el agua significaba, en el caso de Jesús, su prontitud a dar la vida, si fuera necesario, en la empresa de sacar a la humanidad de su miserable estado. Jesús va, pues, al Jordán con una disposición de amor sin límite a la humanidad. Su opción está hecha y la expresa con el símbolo del bautismo. Es entonces cuando Dios se le comunica. La bajada del Espíritu sobre él significa precisamente la comunicación del amor/vida divina, y el efecto de la bajada queda expresado en las palabras que oye (Mc 1,9-11).

El hombre, por tanto, empieza a colaborar en su propia creación cuando secunda el instinto de vida que lleva dentro,

cuando es fiel a lo más profundo de sí mismo (Jn 6,45: «escuchar y aprender del Padre»). La opción por la vida/amor lo pone en sintonía con Dios y establece una comunión de vida con él.

La nueva relación entre Dios y el hombre, que se crea con la comunicación del Espíritu, se formula como la de Padre-hijo. Es una relación de amor y confianza (cf. Heb 4,16), que excluye todo temor (1 Jn 4,18: «En el amor no existe temor; al contrario, el amor acabado echa fuera el temor, porque el temor anticipa el castigo; quien siente temor aún no está realizado en el amor»).

Dios es Padre y todo hombre está invitado a ser hijo suyo; lo será de hecho cuando opte por el amor/vida y así se parezca a él. La diferente opción hace que el hombre sea o no hijo de Dios: «Con esto queda patente quiénes son los hijos de Dios y quiénes los hijos del Enemigo» (1 Jn 3,10).

Resumiendo brevemente el proceso descrito, pueden delinearse los pasos siguientes:

1) Por el hecho de la creación, el hombre lleva dentro un instinto de vida y un deseo de plenitud, que lo incitan a la práctica del amor, es decir, a la solidaridad y entrega a los demás; sin embargo, al mismo tiempo, hay en él tendencias destructivas que lo impulsan al egoísmo y a la rivalidad.

2) La conducta que adopte será la que haga prevalecer en su vida una u otra posibilidad. Si el hombre es fiel a sí mismo, optará por la práctica del amor, que orienta hacia la plenitud.

3) Al encontrarse con la figura de Jesús, modelo de plenitud humana, cuya vida y muerte traducen en lenguaje humano la realidad del Dios-amor, el hombre que había orientado su vida hacia los demás le dará espontáneamente su adhesión; el que vive para su propio provecho lo rechazará, por ser incompatible con la conducta que se propone continuar y suponer un reproche para ella.

4) La opción del hombre por el amor, antes o después

de haber conocido a Jesús, lo pone en sintonía con Dios, y se establece con él una comunión de vida que personaliza y potencia al hombre. A partir de ese momento empieza el camino hacia la plenitud de vida, que se va adquiriendo por la práctica de un amor que no excluye a nadie ni pone límite a la entrega (Lc 6,27-38).

La idea de un Dios que potencia al hombre para que alcance la condición divina es incompatible con la concepción de un Dios rival del hombre, envidioso de su felicidad o celoso de que se apropie de lo que él considera exclusivo suyo. Así lo indica, con toda claridad, el episodio del paralítico (Mc 2,3-13 par.). La teología oficial, representada por la doctrina de los letrados, sostenía la absoluta separación entre Dios y el hombre y, por consiguiente, la imposibilidad de que éste pudiera arrogarse ninguna presunta prerrogativa divina (2, 6-7). Jesús, por el contrario, afirma que el Hombre («el Hijo del hombre»), denominación que se aplica a él e incluye también a sus seguidores, está autorizado por Dios para actuar en la tierra como él. Los adeptos de la teología oficial judía no podían comprender que un hombre pudiese tener la condición divina (Jn 6,41-42).

El Dios-amor quiere compartirlo todo con el hombre, tanto su ser como su actividad. La gloria de un Dios que se presenta como Padre es precisamente el pleno desarrollo de sus hijos.

4. *Un Dios siempre dispuesto a perdonar*

El Dios-amor, el Padre, es el que no castiga, sino que está siempre dispuesto a perdonar. Así lo ilustra el Evangelio de Mateo (18,21-22). La pregunta de Pedro a Jesús: «Señor, y si mi hermano me sigue ofendiendo, ¿cuántas veces lo tendré que perdonar?, ¿siete veces?», recibe esta respuesta: «Siete veces, no; setenta veces siete». La razón se expone en

la parábola siguiente (18,23-35), donde se muestra a un Dios dispuesto a perdonar aun las mayores faltas del hombre; si ése es el comportamiento de Dios, el hombre no tiene ningún pretexto para negar a nadie su perdón.

El deseo de Dios de restablecer su relación con el hombre cuando éste la ha roto aparece claramente en la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32). En ella, el padre, figura de Dios, no deja siquiera que su hijo termine las palabras de arrepentimiento que llevaba preparadas (15,18-21). Su alegría por la vuelta del hijo es desbordante (15,20.22); el evangelista subraya la intensidad del amor de Dios por los hombres, en particular por los que según el juicio común menos se lo merecen (cf. 15,1-2). El ofrecimiento del perdón manifiesta la fe en el hombre, por mala que sea su conducta.

Nada hay en Dios de rencor o venganza. Es por eso por lo que Jesús deroga la antigua ley del talión: «Ojo por ojo y diente por diente» (Mt 5,38-42), que justificaba la venganza personal. Paralelamente rechaza la venganza colectiva, como aparece en el episodio de la sinagoga de Nazaret, tal como lo relata Lucas (4,16-30). Jesús, al leer el conocido pasaje de Is 61,1-2, omite el verso final, donde se mencionaba «el día del desquite de nuestro Dios». Esto provoca la repulsa de sus conciudadanos, que esperaban la revancha contra los pueblos paganos que habían dominado a Israel. La renuncia total a la venganza refleja la actitud de Dios respecto al hombre.

Esa misma es la actitud de Jesús. Cuando está para morir en la cruz, en lugar de sentir rencor contra los que lo matan, los excusa de algún modo ante el Padre, aduciendo que no se dan cuenta de las consecuencias de su acción (Lc 23,34: «Padre, perdónalos, que no saben lo que están haciendo»).

Para obtener el perdón sólo se requiere, por parte del hombre, el reconocimiento de su error/pecado, que, de una manera u otra, consiste en cometer un daño o injusticia contraria al amor. Mientras el hombre no rectifique su actitud, no deja cauce para recibir el amor/perdón de Dios.

Paralelamente, sólo puede ser perdonado quien está dispuesto a perdonar; el que se niega a perdonar cerrándose de ese modo al amor de los demás se incapacita para ser objeto del amor/perdón de Dios (Mt 6,12: «perdónanos nuestras deudas, que también nosotros perdonamos a nuestros deudores»; 6,14s: «pues si perdonáis sus culpas a los demás, también vuestro Padre del cielo os perdonará a vosotros. Pero si no perdonáis a los demás, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras culpas», cf. 18,35). El amor que procede del Padre y se manifiesta y se comunica a través de Jesús es una corriente que no puede detenerse; por su misma naturaleza exige la difusión, la propagación. Quien se niega a comunicar el amor se hace incapaz de recibirlo.

El perdón manifiesta el amor e implica la estima del hombre, al que nunca se considera como una causa desesperada. Siempre hay posibilidad de rectificación y de cambio.

El caso extremo de la esperanza ilimitada de Dios en el hombre aparece con ocasión de la traición de Judas, tal como la describe el Evangelio de Juan. Aun después de haber él decidido entregar a Jesús, éste le muestra su amistad incondicional con un signo de especial deferencia: le ofrece un trozo de pan mojado en la salsa, simbolizando con esto el ofrecimiento de su propia persona. De este modo, le da la última oportunidad para que recapacite; pone su vida en sus manos para ver si ese gesto extremo cambia su corazón (Jn 13,21-27).

Paralelamente, cuando Jesús está ya crucificado, todavía se dirige a sus enemigos, esperando de ellos una manifestación de solidaridad humana que los habría salvado (Jn 19,28: «Tengo sed»). Muestra así su amor hasta el fin.

5. *Un Dios al servicio del hombre*

El amor crea igualdad; de ahí que el Proyecto de Dios sea que el hombre alcance la condición divina. El Evangelio

de Lucas lo formula con ese dicho de Jesús: «Un discípulo no es más que su maestro, aunque, terminado el aprendizaje, cada uno le llegará a su maestro» (Lc 6,40). Para realizar esa obra, Dios se pone al servicio del hombre.

La igualdad que Dios desea se muestra cuando en la persona de Jesús llama al hombre «amigo» (Lc 12,4; Jn 15,15. 18); paralelamente, para expresar el amor de Dios a los discípulos, Juan usa el verbo «querer», que en griego es de la misma raíz que «amigo» (Jn 16,27: «porque el Padre mismo os quiere»).

La afirmación de Jesús: «cualquier cosa que le pidáis al Padre, en unión conmigo, os la dará», significa que Dios pone su poder al servicio de la comunidad para la obra de la misión, es decir, para propagar el amor y la vida entre los hombres e ir creando una sociedad nueva.

Sin embargo, la afirmación más clara del servicio de Dios al hombre se expresa en la escena del lavado de los pies (Jn 13,2-17). Jesús se hace servidor de los suyos para darles a ellos su propia condición de «señor», es decir, de hombres libres como lo es él mismo; así les demuestra su amor (13,1).

Es lo que no entiende Simón Pedro (13,6-8), porque no comprende lo que significa el amor y, por tanto, no capta el sentido del servicio de Jesús. La práctica del amor como servicio debe ser distintivo de la comunidad cristiana (13,12-15).

El Evangelio de Juan expresa también en otro pasaje el servicio continuo de Dios a la humanidad. Ante el reproche de los dirigentes judíos sobre su actividad liberadora en día festivo, Jesús responde: «Mi Padre, hasta el presente, sigue trabajando y yo también trabajo» (Jn 5,16-17). Mientras una parte de la humanidad se encuentre en situaciones de hambre, opresión, injusticia o falta de vida, no cesará el empeño de Dios y, por tanto, el de Jesús, para que la sociedad humana se vaya configurando de tal modo que favorezca el pleno desarrollo de todos.

La idea de un Dios al servicio del hombre se opone diametralmente al modo de concebir la relación entre el hombre y Dios propio de las antiguas religiones. Según ellas, el hombre había sido creado para servir a Dios. Ante un Dios Soberano, al hombre no le cabía más condición que la de siervo.

Uno de los modos tradicionales de «servir a Dios» era el culto. Las ceremonias del culto antiguo, sacrificios, postraciones, ofrendas, expiación por los pecados, subrayaban la inferioridad y dependencia del hombre y lo presentaban como un eterno deudor, que nunca alcanzaba a dar a su Dios toda la honra que éste merecía.

La idea del Dios-amor cambia el concepto de culto. En el NT se llama culto o liturgia a los ritos judíos o paganos (Lc 1,23; 2,37; Hch 7,41; 14,13; Rom 9,4; Heb 9,21), pero nunca a una celebración cristiana. Cuando el NT aplica estos términos a los cristianos, liturgia, culto y sacrificio se refieren a la vida misma. El caso excepcional de Hch 13,2 indica una celebración de estilo judío.

El culto a Dios en el Nuevo Testamento no ocupa un sector de la existencia, sino toda ella; no se ejercita con ritos especiales, sino con el mismo vivir. Es un culto y un sacrificio existencial, en que el hombre se ofrece a sí mismo en su circunstancia histórica (Rom 12,1: «Por ese cariño de Dios os exhorto, hermanos, a que ofrezcáis vuestra propia existencia como sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios, como vuestro culto auténtico»). El culto es la entrega a los demás; cada circunstancia muestra una exigencia del amor, y a ella ha de responder el cristiano. Por ser total y continuo, implica la desaparición del tiempo y lugar sagrados (Jn 4,21-24).

También la fe, adhesión a Jesús y al Padre, es llamada sacrificio: «Aun suponiendo que mi sangre haya de derramarse sobre el sacrificio litúrgico que es vuestra fe...» (Flp 2,17). Lo mismo, la ayuda económica que recibe Pablo de los Filipenses: «incienso perfumado, sacrificio aceptable que agrada a Dios» (Flp 4,18). La carta a los Hebreos recapitula los dos

aspectos del culto y sacrificio cristiano, incluyendo en el mismo pasaje la fe y el amor mutuo: «Por su medio (de Jesús Mesías) ofrezcamos continuamente a Dios un sacrificio de alabanza, es decir, el tributo de labios que bendicen su nombre. No os olvidéis de la solidaridad y de hacer el bien, que tales sacrificios son los que agradan a Dios» (Heb 13,15s). Culto es la predicación: «Bien sabe Dios, a quien doy culto con toda mi alma proclamando la buena noticia de su Hijo...» (Rom 1,9; cf. 15,16).

La razón última de esta traslación de significado podemos encontrarla en el Evangelio de Juan, concretamente en el episodio de la samaritana. Después de definir a Dios como «Espíritu», es decir, fuerza de amor, habla Jesús del culto «con Espíritu y lealtad» (Jn 4,24). Esta frase equivale a la del Prólogo «amor y lealtad» (Jn 1,14). El culto verdadero, el que el Padre busca (4,23) y, por tanto, el único que acepta, una vez abolidos los templos (4,21), consiste en la práctica del amor fiel, que prolonga el de Dios a la humanidad (3,16). Este es el culto que no disminuye al hombre, sino que lo hace crecer, asemejándolo cada vez más al Padre. Es la prolongación del dinamismo de amor que es Dios mismo y que él comunica.

Dios no quiere al hombre a su servicio, sino al servicio de los demás hombres. No es un Dios absorbente. De ahí la sorprendente formulación del mandamiento nuevo que da Jesús a los suyos y que sustituye a los de la antigua alianza: «Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; igual que yo os he amado, también vosotros amaos unos a otros» (Jn 13,34). Como se ve, aunque Jesús alude a su amor por los discípulos, no les pide a cambio el de ellos por él; por el contrario, pone la respuesta a su amor en el que ellos han de tenerse unos a otros. Esto explica que el mandamiento no mencione a Dios ni exija en primer lugar el amor por él, como era el caso del decálogo de Moisés.

De hecho, en la antigua Ley, el hombre debía amar a Dios sobre todas las cosas (Dt 6,4s). Al estar Dios «separado» del

hombre, podía ser «objeto» del amor de éste. Ahora, el Espíritu, la fuerza de amor de Dios mismo, identifica al hombre con Jesús y con el Padre. Dios deja de ser algo externo; impulsa al hombre desde dentro para que llegue a ser como él. Por eso ya no se habla de que el hombre se entregue a Dios; él se entrega al hombre como fuerza de amor, para que éste, a su vez, se entregue a los demás. De este modo, el que sigue a Jesús ama siendo uno con él y con el Padre (Jn 17,21-23). Se explica así que el mandamiento de Jesús no prescriba ya el amor/entrega a Dios, sino el amor/entrega a los hombres. No hay que amar «a Dios» o «a Jesús», sino amar a los hombres «con y como Dios», «con y como Jesús». El único amor que el hombre puede ofrecer a Dios y a Jesús es su identificación con ellos.

6. *Un Dios «débil»*

La idea generalizada del Dios omnipotente tropieza con grandes dificultades. Ante el dolor y la miseria de tantos seres humanos surge espontáneamente la pregunta de por qué Dios, si todo lo puede, no hace nada por poner remedio a esa situación. Inevitablemente se descubre una contradicción: si Dios es omnipotente, no es bueno, pues, pudiendo suprimirlo, parece indiferente a tanto dolor; si es bueno, no puede ser omnipotente en el sentido como se entiende de ordinario.

La explicación tradicional es que Dios no quiere el mal, pero lo permite, aun pudiendo evitarlo, para respetar la libertad del hombre. Extraño modo de proceder cuando esa libertad sirve para oprimir al desvalido, para matar al inocente, para imponer la injusticia a tantos millones de seres humanos, para aniquilar a los inermes por medio de la guerra. Nadie con un mínimo de sentimientos permitiría nada de eso si estuviera en su mano evitarlo.

Jesús nos muestra que Dios es amor y, por tanto, necesariamente bueno; en consecuencia, no puede ser indiferente

ante el mal. Lo que hay que determinar es en qué sentido es Dios omnipotente.

En los evangelios nunca se llama a Dios omnipotente o todopoderoso. En la segunda carta a los Corintios (una vez) y en el Apocalipsis (nueve veces) aparece el término griego *pantokrátor,* que no significa exactamente «todopoderoso», sino, más bien, «Soberano de todo». En 2 Cor 6,18 el término se encuentra en una cita del Antiguo Testamento (2 Sam 7, 14), para probar que los cristianos son templo de Dios vivo, es decir, el ámbito donde de hecho se ejerce el reinado/soberanía de Dios; la realidad de ese reinado en la comunidad cristiana (utopía realizada) anticipa su realización en la humanidad entera (utopía por realizar). En el Apocalipsis se refiere unas veces al reinado universal de Dios como ideal que se alcanzará en el futuro (utopía por realizar: 1,8; 4,8; 15,3), y otras, donde el autor coloca la escena en el tiempo final, a ese ideal ya realizado (utopía realizada: 11,17; 16,7; 16,14; 19,6.15; 21,22). La soberanía definitiva de Dios sobre el universo es otra manera de expresar lo que Pablo formula en 1 Cor 15,28 describiendo el estado final de la creación: «Dios lo será todo en todos».

Es precisamente la realidad de Dios como amor sin límite la que permite encontrar una vía de solución al problema de la omnipotencia divina. Dando por supuesto que Dios es amor, puede preguntarse: ¿es el amor omnipotente? Por una parte, la fuerza infinita de amor/vida tiene una potencia sin límite, y en este sentido puede llamarse omnipotente; por otra, el amor tiene efecto solamente si es aceptado. Es ofrecimiento, no imposición. Querer forzar una respuesta de amor es hacerlo imposible, porque el amor supone la libertad de respuesta. La coacción impide el amor. Este es mano tendida, comunicación ofrecida; para que tenga efecto es indispensable que otra mano se tienda, que otro ser acepte y corresponda al ofrecimiento. Una persona puede amar a otra con toda el

alma; si la otra queda indiferente ante ese amor, éste no puede realizarse y queda inerme. El amor comporta el posible fracaso y, ante el rechazo, experimenta la impotencia.

Para poder responder al amor de Dios es necesario que el hombre esté libre de coacción. El Dios de terror, el que amenaza con el castigo e impide la libertad, no produce amor, sino hipocresía.

La necesidad de la respuesta se ve clara en los evangelios en aquellas ocasiones donde Jesús dice a algunos de los enfermos que cura: «Tu fe te ha salvado» (Mc 5,34 par.; 10,52 y par.; Lc 7,50; 17,19). Esta frase indica que, aunque la salvación procede de él como presencia de Dios en la tierra, ha sido eficaz merced a la respuesta positiva de la persona. Así se ve claramente en el episodio de la mujer con flujos (Mc 5, 24-34). Cuando ésta toca el borde del manto de Jesús, mostrando su adhesión y confianza en él, se siente curada. Jesús, por su parte, nota la fuerza de vida (el Espíritu) que ha salido de él y que ha sido el agente de la curación. El amor ha sido eficaz porque ha encontrado respuesta. Así lo sintetiza la frase final: «Tu fe te ha salvado» (Mc 5,34).

El mismo sentido tiene la formulación de Juan cuando describe el propósito de Dios al enviar su Hijo al mundo: «No envió Dios el Hijo al mundo para que dé sentencia contra el mundo, sino para que el mundo por él se salve» (Jn 3,17). Poniendo las dos últimas frases en paralelo, podía haber dicho: «No... para que dé sentencia contra el mundo, sino para que lo salve.» Tal construcción habría hecho depender la salvación solamente de la iniciativa divina. El texto, en cambio, pone como sujeto al mundo: «para que el mundo (= la humanidad) por él se salve»; son los hombres los que han de aprovechar libremente la posibilidad de salvación qne Dios ofrece en Jesús.

Por el contrario, cuando no existe una actitud receptiva, la acción del amor resulta imposible. Así lo expresa el evangelio en el episodio de la sinagoga de Nazaret. Ante la falta

de fe de sus paisanos, Jesús queda impotente para actuar: «No le fue posible de ningún modo actuar allí con fuerza... Y estaba sorprendido de su falta de fe» (Mc 6,5.6).

El mismo fracaso del amor se aprecia en el lamento de Jesús sobre Jerusalén, «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que se te envían! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos como la clueca a sus pollitos bajo las alas, pero no habéis querido!» (Lc 13,34).

Tampoco tiene éxito la propuesta de Jesús al rico: «Jesús se le quedó mirando y le mostró su amor diciéndole: "Ve a vender todo lo que tienes y dáselo a los pobres, que tendrás en Dios tu riqueza; y anda, ven y sígueme." A estas palabras, el otro frunció el ceño y se marchó entristecido, pues tenía muchas posesiones» (Mc 10,21-22). Una vez más, el amor no encuentra correspondencia.

En general puede decirse que todo el relato evangélico nos presenta el rechazo del amor de Dios, manifestado en Jesús, por parte de las autoridades judías (Mc 14,64: «Todos sin excepción pronunciaron la sentencia de muerte») y, finalmente, también por el pueblo (Mc 15,13.14: «¡Crucifícalo!»). Ante el rechazo de su amor, Dios queda impotente, y Jesús tiene que aceptar la muerte. Esto queda patente en la escena de Getsemaní.

En ella, la causa de la agonía de Jesús es doble: la congoja por la ruina del pueblo judío, que no reconoce al verdadero Dios, y el descrédito del Padre, con quien Jesús se identifica, por la condena y la muerte infamante que él va a sufrir. Es Marcos el evangelista que más crudamente describe la escena, subrayando la tentación de Jesús. Da dos redacciones diferentes de ella; la primera, en forma condicional más suave, pertenece al narrador (Mc 14,35: «Se dejó caer a tierra, pidiendo que si era posible no le tocase aquel momento»); la segunda, que comienza en forma absoluta más fuerte, está puesta en boca de Jesús (14,36: «¡Abba! ¡Padre!, todo es posible para ti; aparta de mí este trago; pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú»).

Jesús invoca la omnipotencia del Padre («todo es posible para ti»), delatando la tentación que sufre, que es la misma que acecha a sus discípulos (Mc 14,38: «Manteneos despiertos y pedid no ceder a la tentación...»). Ante el fracaso de su misión con el pueblo judío, Jesús desearía una intervención divina de poder que cambiase la situación y salvara a ese pueblo aun en contra de su voluntad, evitando también su propio fracaso y el consecuente descrédito del verdadero Dios. Acepta, sin embargo, desde el principio lo que el Padre decida («no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú»). No hay respuesta del Padre. Con su insistente oración, Jesús mismo comprende que no cabe un plan diferente (Mc 14, 41-42: «Se acercó por tercera vez y les dijo: ... "¡Basta ya, ha llegado el momento! Mirad, el Hombre va a ser entregado en manos de los descreídos. ¡Levantaos, vamos, que está cerca el que me entrega!"»), pues el amor de Dios es imponente ante el rechazo. Actuar con un golpe de fuerza sería imposible para el Padre; iría contra su mismo ser y, por tanto, contra el de Jesús. No hay en Dios un poder independiente del amor, y éste espera respuesta, pero no puede forzar la libertad de los hombres.

Según Mt 26,53, cuando fueron a prender a Jesús y un discípulo pretendió defenderlo con las armas, él le dijo: «¿Piensas que no puedo acudir a mi Padre? El pondría a mi lado ahora mismo más de doce legiones de ángeles. Pero ¿cómo se cumpliría entonces la Escritura, que dice que eso tiene que pasar?»

Jesús opone la posible petición al Padre al cumplimiento de la Escritura. La primera significaría adoptar la línea de violencia comenzada por el discípulo. Jesús rechaza la tentación de pedirle al Padre que ponga su potencia a su servicio para aniquilar a sus adversarios y subraya que para cumplir el designio del Padre, la salvación de la humanidad, expresado en la Escritura, no existe más camino que el del amor que no se desdice ni siquiera ante el fracaso, la ignominia y la muerte.

La Escritura a que alude el texto se refiere al Servidor de Yahvé, cuya misión había de consistir en salvar a la humanidad aun a costa de su propia vida (Is 52,13-53,12; cf. 42,1-9; Mt 12,17-21). Sólo la entrega de Jesús hasta la muerte podía revelar al auténtico Dios, el amor sin límite, el que responde con amor incluso al odio. La manifestación de la calidad de ese amor es el único medio para dar a la humanidad la posibilidad de una respuesta que será su salvación.

La «debilidad» del Dios-amor ante el rechazo resulta incomprensible y escandaliza a todos los adversarios de Jesús. La debilidad de Dios era el punto más difícil de aceptar para los que habían sido educados en la idea de un Dios todopoderoso que no toleraría el triunfo de sus enemigos. Véase, por ejemplo, Dt 32,40-42: «Tan verdad como que vivo eternamente, cuando afile el relámpago de mi espada y tome en mi mano la justicia, haré venganza del enemigo y daré su paga al adversario; embriagaré mis flechas de sangre, mi espada devorará la carne; carne de muertos y cautivos, cabezas de jefes enemigos.»

Cuando Jesús está en la cruz, las burlas de sus adversarios se basan precisamente en que su impotencia demuestra que Dios no está con él (Mt 27,40.43: «Si eres Hijo de Dios, baja de la cruz»; «si de verdad lo quiere Dios, que lo libre ahora, ¿no decía que era Hijo de Dios?»; Mc 15,31s: «Ha salvado a otros y él no se puede salvar. ¡El Mesías, el rey de Israel! ¡Que baje ahora de la cruz para que lo veamos y creamos!»; Lc 23,35: «A otros ha salvado; que se salve él si es el Mesías de Dios, el Elegido»). La idea de un Dios que no tolera la derrota les impide ver la realidad del Dios-amor, manifestada en Jesús. El Dios de Jesús queda desacreditado ante los judíos, porque no hace ostentación de su poder.

Pablo constata el mismo escándalo ante la debilidad de Dios escribiendo a la comunidad de Corinto: «Mientras los judíos piden señales y los griegos buscan saber, nosotros predicamos un Mesías crucificado, para los judíos un escándalo,

para los paganos una locura..., porque la locura de Dios es más sabia que los hombres, y la debilidad de Dios más potente que los hombres» (1 Cor 1,22s.25).

El amor, fuerza de vida, es omnipotente, pero su potencia sólo puede actuar si es aceptado. Un Dios-amor no puede ser responsable de los males de la humanidad. Muchos de ellos, de manera más o menos directa, y algunos palpablemente, son responsabilidad de los hombres, que no responden a ese amor; otros se deben a catástrofes naturales que podrían tener su origen en el desequilibrio que el hombre ha producido en el mundo por su falta de sintonía con la naturaleza o también en las fuerzas difíciles de controlar que desata el proceso mismo de la vida. En todo caso, no dependen de Dios y, si existen, es porque no puede evitarlo. Es equivocado buscar explicaciones que hagan el amor de Dios compatible con el mal. El es vida incluso en situaciones de muerte, fuerza que ayuda a afrontar las situaciones límite con un horizonte abierto a la esperanza.

7. *Un Dios tierno*

El Dios-amor manifestado por Jesús difiere también del concepto de un Dios impasible e insensible, propio de las religiones o de la filosofía. Si Dios es amor, no es posible que permanezca indiferente ante la suerte de los hombres y ha de *reaccionar con viveza ante aquellas situaciones humanas* que se oponen al amor. El mal que sufren los hombres tiene que afectarle.

Así lo subrayan los tres sinópticos cuando, ante determinadas situaciones humanas negativas, describen la reacción de Jesús con un verbo de sentimiento, «conmoverse», que el Antiguo Testamento reserva para expresar la sensibilidad de Dios. De este modo ponen de relieve que Jesús, presencia de Dios en la tierra, reacciona como lo hace Dios mismo.

Jesús se conmueve ante la marginación extrema a que la sociedad judía condenaba, en nombre de Dios, a los que consideraba «impuros»; responde oponiéndose a la Ley que sancionaba la marginación, privando así a ésta de su fundamento. Con su actuación niega que pueda utilizarse el nombre de Dios para marginar a ningún ser humano y afirma que su labor, como la de Dios mismo, tiende a suprimir todo estado de marginación impuesto por la sociedad religiosa o civil (Mc 1,39-45).

En Mt 9,36 se describe la misma reacción de Jesús. A la vista de las multitudes «se conmovió, porque andaban maltrechas y derrengadas como ovejas sin pastor». Ante esa situación, envía a los Doce «a las ovejas descarriadas de Israel» (Mt 10,6), con una misión liberadora (10,1); viendo el estado en que se encuentra el pueblo, pide al Padre que multiplique el número de enviados que trabajen por su liberación (9,37s).

Lo mismo sucede cuando siguen a Jesús multitudes hambrientas, tanto judías como paganas (Mc 6,34 par.; 8,2 par.). Su indigencia conmueve a Jesús, en contraste con la insensibilidad de sus discípulos (Mc 6,36; 8,4). Les enseña a compartir lo que tienen (Mc 6,37-44 par.; 8,5-9 par.), para que comprendan que sólo a través de la solidaridad podrán los indigentes liberarse de la opresión económica que sufren.

En el episodio del muchacho epiléptico (Mc 9,14-29), figura del pueblo desesperado, es el padre, que representa al mismo pueblo en cuanto ve en Jesús un posible liberador, quien le pide que se conmueva por su situación (9,22). De hecho, Jesús ejerce su actividad liberadora, de la que habían sido incapaces los discípulos (9,18.28), levantando al epiléptico/pueblo (9,27).

En el Evangelio de Lucas se describe el encuentro de Jesús con el cortejo fúnebre que sale del pueblo de Naín (Lc 7,11-16). La madre viuda es figura de la nación alejada de Dios; el hijo único, muerto, representa al pueblo, sin vida por esa lejanía. La escena significa la situación extrema del pueblo judío, que, al apartarse de Dios, ha perdido toda es-

peranza de porvenir. Ante esta tragedia, Jesús se conmueve (7,13), le devuelve la vida y abre a la nación un porvenir nuevo.

El episodio de los dos ciegos de Jericó (Mt 20,29-34) expone la situación de los discípulos, que, cegados por la ideología nacionalista del judaísmo, no entienden el mesianismo de Jesús. Tampoco permanece Jesús indiferente ante esta situación ni ante el grito angustiado que la expresa (20,31). Por el contrario, «conmovido, les tocó los ojos» (20,34). El resultado es la visión y el seguimiento. De este modo expresa el evangelista su certeza de que aquellos discípulos acabarán comprendiendo a Jesús y siguiéndolo de verdad.

Confirmando que esta ternura de Jesús es la propia del Dios-amor, Lucas, en la parábola del hijo pródigo (15,11-32), describe así la reacción del padre, figura de Dios, ante la vuelta del hijo: «Cuando aún estaba lejos, lo vio su padre y se conmovió; salió corriendo, se le echó al cuello y lo cubrió de besos» (15,20).

Paralelamente, Mateo, en la parábola de los dos deudores (18,23-34), narra cómo el rey, de nuevo figura de Dios, se conmueve (18,27) y perdona la impagable deuda, como respuesta a la súplica desgarrada del deudor, mostrando así que Dios es sensible a la tragedia humana aunque ésta haya sido provocada por las culpas del propio hombre.

Finalmente, la ternura del Dios-amor, que se manifiesta en Jesús, debe ser *también característica de todo hombre*. Así lo sugiere Lucas en la parábola del buen samaritano (10, 30-35), cuando, en contraste con el sacerdote y el clérigo, describe la reacción de éste ante el prójimo necesitado: «Llegó adonde estaba el hombre y, al verlo, se conmovió» (10,33). Al jurista que le había preguntado quién era su prójimo (10, 29), Jesús le pone como modelo la conducta del despreciado samaritano (10,37), que refleja la actitud de Dios mismo.

Una línea constante del Antiguo Testamento muestra un Dios que hace suya la causa de los pobres, los desvalidos, los

que son víctimas de la injusticia, y sale en su defensa; un Dios que toma partido por aquellos de los que nadie se preocupa (Ex 3,7-10; Dt 10,18; Sal 10,17s; 12,6; 35,10; 82, 1-4; 107; Is 1,17; 58,6s; 61,1; Jr 21,11s; 22,15s; Ez 34, etcétera).

Jesús sigue esta línea del Dios defensor de los humildes. Así lo muestra cuando en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-21) define su misión aplicándose el texto de Is 61,1-2: «El Espíritu del Señor descansa sobre mí, porque él me ha ungido. Me ha enviado a dar la buena noticia a los pobres, a proclamar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos, a proclamar el año favorable del Señor.»

Ante la pregunta de los emisarios de Juan Bautista sobre si era él el Mesías esperado, Jesús describe su actividad en estos términos: «Ciegos ven y cojos andan, leprosos quedan limpios y sordos oyen, muertos resucitan y pobres reciben la buena noticia» (Mt 11,3-4).

Como Dios mismo, Jesús se pone del lado de los despreciados por la sociedad: marginados, descreídos y gentes de mala fama (Mc 2,15-17 par.; Lc 15; 19,1-9); rescata con ternura a los que yerran (Mt 18,12-14); en la sociedad pagana, ofrece a los oprimidos un camino de liberación (Mc 5,2-20 y paralelos).

Su solidaridad con los parias de la tierra llega hasta el punto de hacer suya su causa (Mt 25,40: «cada vez que lo hicisteis con uno de estos hermanos míos tan insignificantes, lo hicisteis conmigo»); de este modo, desde ellos, apela a la solidaridad humana para que acabe con la injusticia.

Finalmente, su muerte en cruz, como un criminal, lo identifica con todos los inocentes que son víctimas de los poderes opresores.

8. *Un Dios dinámico*

Otro atributo tradicional de Dios, que queda matizado por la realidad del Dios-amor, es el de su inmutabilidad. El Dios-amor es inmutable en el sentido de que nunca cesa de amar, pero, por la naturaleza misma del amor, no puede contemplar impasible la historia de la humanidad sin participar ni comprometerse con ella; es decir, no puede ser un Dios estático.

Como se ha visto, el evangelista Juan define a Dios de esta manera: «Dios es Espíritu» (4,24). El término «espíritu» expresa dinamismo; originalmente era sinónimo de «viento», significado que se prestaba fácilmente para simbolizar una fuerza impulsora invisible. Definir a Dios como «espíritu» equivale a decir que Dios es una fuerza, un dinamismo de amor y vida en constante actividad.

La obra inicial de ese dinamismo es la creación, en la que se explaya el amor divino. Y el Dios-Espíritu la acompaña en su historia impulsándola hacia la plenitud, que será la culminación de su proyecto.

En los evangelios sinópticos, el dinamismo divino se expresa ante todo en la idea del reinado de Dios, que significa en primer lugar la realización del hombre nuevo (aspecto individual), cuya tarea ha de ser la creación de una sociedad nueva que permita el pleno desarrollo humano («el reino de Dios», aspecto social). Tal es el proyecto divino para la humanidad.

Ahora bien: el reinado de Dios es la propuesta de futuro que hace Jesús (Mc 1,15: «el reinado de Dios está cerca»). Dios debe y quiere ser el Rey del universo. Esta expresión, perteneciente a la cultura antigua, significa en nuestro lenguaje que Dios es la fuente del amor, el dador de la vida definitiva, el que garantiza el éxito de la empresa humana, que es la suya. Dios reina haciendo al hombre semejante a él.

Otra manera de expresar esta realidad de Dios es el apelativo «Padre», que significa igualmente el que por amor co-

munica al hombre su propia vida. De hecho, como aparece en el «Padre nuestro», el reinado que debe llegar es el del Padre (Mt 6,9-10).

Que el reinado de Dios sea una propuesta de futuro significa que no está realizado y, por consiguiente, que el amor de Dios no ha encontrado aún plena respuesta. El dinamismo del amor de Dios no ha conseguido aún llenar el ámbito que le corresponde, la creación entera; por ello sigue desplegando su eficacia y realizando su comunicación.

El deseo del Dios-amor por realizar su proyecto se expresa en las peticiones del «Padre nuestro»: «llegue tu reinado, realícese en la tierra tu designio del cielo». Al recomendar a los discípulos que pidan esto, Jesús indica que es deseo del Padre concederlo.

En realidad, lo que se pide no es la intervención unilateral del Padre en la historia humana. Las peticiones, que nacen de una experiencia, son al mismo tiempo deseo y compromiso. Los discípulos, que, por la experiencia del Espíritu, viven ya en cierta medida el reinado de Dios sobre ellos y constituyen el núcleo de la sociedad nueva, desean que la misma realidad se extienda a la humanidad entera y se comprometen a trabajar para conseguirlo. Para eso piden la ayuda del Padre, es decir, piden que su amor sea acicate en la historia humana, el motor oculto de su realización.

Para hacer realidad esta propuesta de futuro Jesús exhorta a cambiar de vida, es decir, a suprimir la injusticia personal, como condición previa para responder al amor de Dios (Mc 1,15: «enmendaos»). Si los hombres se cierran a esta exhortación, se frustra el ofrecimiento de Jesús y se bloquea la realización del proyecto. Al mismo tiempo exhorta a mantener viva la esperanza en la utopía final (Mc 1,15: «tened fe en esta buena noticia»), mostrando que se trata de un largo proceso.

Jesús, el Hombre nuevo, constituye, a nivel individual, la realización del proyecto de Dios. El Padre ha encontrado en

él una respuesta plena, pudiendo desplegar en su persona todo su dinamismo de amor. Jesús anticipa así el destino del hombre, es la primicia de la creación acabada, de la humanidad nueva. La adhesión a él garantiza la realización del proyecto divino.

Mientras el proyecto de Dios, la condición divina de la humanidad, no esté realizado, no ha terminado la tarea de Dios en la historia (Jn 5,17: «Mi Padre, hasta el presente, sigue trabajando y yo también trabajo»). Esto significa que, en alguna medida, mientras la humanidad no dé una respuesta plena a su amor, Dios está como incompleto, porque su amor no está colmado. De este modo, podría decirse que Dios no llegará a ser plenamente Padre hasta que el hombre no sea plenamente hijo.

Esta es la idea que expresa Pablo en 1 Cor 15,28: «Y cuando el universo le quede sometido [al Hijo], entonces también el Hijo se someterá al que se lo sometió, y Dios lo será todo en todos.» Como en los sinópticos, la imagen del dominio regio que Pablo utiliza expresa en realidad la renovación de la humanidad por el amor, fruto de su adhesión a Jesús. Según la expresión de Pablo, cuando esto ocurra, Jesús ofrecerá al Padre esta respuesta plena de la humanidad, y será entonces cuando el Dios-amor se encuentre colmado, alcanzando a ser «todo en todos».

C) LENGUAJE ARCAICO SOBRE DIOS

Existen en el NT numerosas formulaciones que parecen contradecir la novedad del Dios de Jesús que acabamos de exponer.

Así, por ejemplo, hay casos donde Jesús predice el juicio condenatorio o la ruina a los que se oponen o no cumplen el designio de Dios. Unas veces se trata de ser condenado al fuego: Mt 7,19: «Todo árbol que no da fruto bueno se corta

y se echa al fuego»; Mc 9,43-48: «Si tu mano te pone en peligro, córtatela; más te vale entrar manco en la vida, que no ir con las dos manos al quemadero, al fuego inextinguible...»; Mt 25,41: «Apartaos de mí, malditos, id al fuego perenne, preparado para el diablo y sus ángeles»; cf. Mt 13,42.50; Jn 15,6: «Si uno no sigue conmigo, lo tiran fuera como al sarmiento, y se seca; los recogen, los echan al fuego y se queman.»

Otras veces se castiga con la expulsión a las tinieblas: Mt 25,30: «Y a ese empleado inútil, echadlo fuera, a las tinieblas: allí será el llanto y el rechinar de dientes» (cf. Mt 8,12; 22,13).

Se amenaza con la destrucción a la nación judía o a la ciudad de Jerusalén: Mc 12,9: «¿Qué hará el dueño de la viña? Irá a acabar con esos labradores y dará la viña a otros»; Mt 22,7: «El rey montó en cólera y envió tropas que acabaron con aquellos asesinos y prendieron fuego a su ciudad»; Lc 19, 27: «A esos enemigos míos que no me querían por rey, traedlos acá y degolladlos en mi presencia»; 13,3.5: «... si no os enmendáis, todos vosotros pereceréis también». En algunos casos, la amenaza se dirige a ciudades que rechazan el mensaje de Jesús: Mt 11,24: «El día del juicio le será más llevadero a Sodoma que a ti [Cafarnaún]»; cf. 11,22; Lc 10,12.14s.

En otras ocasiones, Jesús sentencia la separación definitiva: Mt 7,23: «Entonces yo les declararé: "Nunca os he conocido; lejos de mí los que practicáis la iniquidad."» Mt 25,12: «Os aseguro que no sé quiénes sois». Lc 13,25: «Una vez que el dueño de la casa se levante y cierre la puerta, por mucho que llaméis a la puerta desde fuera diciendo: "Señor, ábrenos", él os replicará: "No sé quiénes sois".»

La destrucción o el castigo pueden tomar otras formas. Así aparece en Mt 18,34s: «Y su señor, indignado, lo entregó a los verdugos hasta que pagara toda su deuda. Pues lo mismo os tratará mi Padre del cielo si no perdonáis de corazón cada uno a su hermano», y en Mt 22,44: «El que caiga sobre esa piedra, se estrellará, y si ella cae sobre alguno, lo hará trizas».

En todos estos textos y en otros que podrían citarse se emplea un lenguaje simbólico. Para interpretarlos es necesario distinguir entre las formulaciones usadas por los escritores y el mensaje que quieren transmitir. Las primeras pertenecen a un sistema simbólico-conceptual propio de la época y de la cultura del escritor; es un lenguaje que tiene solamente la función de instrumento y que no ha de ser confundido con el mensaje contenido en él.

Aplicando este principio a los textos anteriormente citados, habría que decir que las diversas figuras de amenaza o castigo que aparecen en ellos y que resultan tan hirientes para la sensibilidad moderna pretenden transmitir solamente este contenido: que el hombre o el pueblo que rechaza el mensaje de vida se condena él mismo al fracaso existencial o a la ruina. Así, Marcos aplica el concepto del «fuego del quemadero» («la *gehenna*») para describir la autodestrucción del discípulo que se deja arrastrar por sus ambiciones (Mc 9,43-49).

Atribuir a Dios o a Jesús el castigo o el rechazo del «pecador» es una manera arcaica de hablar, que continúa la del Antiguo Testamento. Pablo, por ejemplo, apoyándose en Dt 32,35, menciona «la venganza», «ira» o «castigo» de Dios (Rom 12,19); tomando pie de Is 45,23, habla del juicio divino para los cristianos (Rom 14,10s). De modo parecido, el autor de la carta a los Hebreos (Heb 10,30s). Este último concibe la persecución como una corrección de Dios a la comunidad (Heb 12,5s), aplicando el texto de Prov 3,11s.

En general, puede decirse que la tendencia primitiva era atribuir a la acción divina todo lo que sucede al hombre y en el mundo; se hacía una teologización de la historia (lenguaje arcaico). Poco a poco, el hombre fue comprendiendo las relaciones de unos sucesos con otros, su propia responsabilidad y las consecuencias inevitables de sus opciones; fue descubriendo la lógica de la historia y, en particular, la del mal.

Por eso, en el NT un mismo autor puede formular el

mismo suceso con lenguaje teológico arcaico o con lenguaje existencial, según la circunstancia y los oyentes. Así, como se ha visto, Marcos, en la parábola de los viñadores homicidas (12,1-9), siguiendo la lógica del relato, describe la futura destrucción de Jerusalén y de la nación judía como una acción divina (12,9). En cambio, en 13,14-23, donde trata precisamente de esa ruina, no la atribuye a Dios, considera que es la consecuencia histórica de la infidelidad de los dirigentes y pueblo judíos, que han rechazado el camino de la paz y de la justicia propuesto por Jesús y han mantenido el espíritu de violencia, anulando así el plan de Dios sobre ellos.

El concepto de «juicio divino» sobre las acciones humanas (Mt 11,22-24; 12,36.41s; 19,28 par.; 25,31-46; Mc 12, 40, única vez; Lc 10,12-15; Rom 2,16; 14,10-12; 2 Tes 1,5, etcétera) es una manera teológica de formular la responsabilidad que compete al hombre de sus propios actos y opciones. Juan lo afirma muy claramente: «El que le presta adhesión [a Jesús] no está sujeto a sentencia; el que se niega a prestársela ya tiene la sentencia, por su negativa a prestarle adhesión en su calidad de Hijo único de Dios» (Jn 3,18); «quien escucha mi mensaje y así da fe al que me envió, posee vida definitiva y no está sujeto a juicio: ya ha pasado de la muerte a la vida» (5,24).

Como se ve, es el hombre mismo quien redacta su sentencia, y ésta no es más que la consecuencia de las opciones que ha hecho. Quien opta por el amor/vida tendrá vida para siempre; quien opta contra el amor/vida no tendrá más que muerte. En este sentido, la potestad de dar sentencia que el Padre delega en el Hijo (Jn 5,27) significa que éste ratifica la sentencia que el hombre mismo se ha dado. Disponiendo de la vida, como el Padre (Jn 5,26), la sentencia consiste en no poder comunicar vida al que, por su opción obstinada y definitiva contra ella, la rechaza.

La formulación de la suerte final del hombre en categorías de «juicio divino» subraya la responsabilidad que conllevan los actos humanos. La apelación a la instancia divina

expresa como inevitable y superior a la voluntad humana la vinculación existente entre los actos y sus consecuencias.

Términos pertenecientes a un lenguaje arcaico son también los de «siervo de Dios» o «servir a Dios». En el AT, el pueblo de Israel era llamado «siervo de Dios», y lo mismo sus dirigentes y profetas. Por haber sido educados en la piedad judía, Pablo y otros autores de las cartas lo utilizan a veces refiriéndose a ellos mismos (Rom 1,1; Flp 1,1; Tit 1,1; Sant 1,1; 2 Pe 1,1; Jud 1; cf. Ap 1,1; Hch 20,19; Rom 12, 11; 14,18; 16,18; 1 Tes 1,9, etc.). Nunca aparece el término en las cartas de Juan, y en el Evangelio se dice expresamente que Jesús no llama a los suyos «siervos», sino «amigos» (Jn 15,13.15; cf. Mc 2,19 par.; Lc 12,4). De las dos formulaciones, sólo la segunda refleja el cambio de relación entre Dios y los hombres, manifestado en la nueva relación de los discípulos con Jesús.

D) EL CONOCIMIENTO DE DIOS

Si Dios es amor, sólo puede ser verdaderamente conocido a través de la experiencia del amor. Todo amor procede de Dios (1 Jn 4,7) y, por tanto, todo amor revela de algún modo a Dios. Se entabla la relación con él cuando se le reconoce como origen y fuente del amor.

No se adquiere, por tanto, el conocimiento de Dios a través de la pura inteligencia ni de la lucubración sobre su ser. En eso radica el defecto del Dios de los filósofos (1 Jn 4,8: «El que no ama no tiene idea de Dios, porque Dios es amor»). La experiencia del amor de Dios al hombre se tiene a través de la comunicación del Espíritu, tanto más plena cuanto más libre de obstáculos esté el que lo recibe.

La experiencia del amor de Dios, que hace comprender que Dios es Padre, puede alcanzarse de diversas maneras. Según el Evangelio de Juan, se deriva de la práctica del amor

a los demás (Jn 8,31s: «Vosotros, para ser de verdad mis discípulos, tenéis que ateneros a ese mensaje mío; conoceréis la verdad y la verdad os hará libres»). La práctica del mensaje es la del amor, rompiendo con las vinculaciones a la injusticia. Es decir, la sintonía con Dios que produce la práctica del amor hace que Dios comunique al hombre su Espíritu (Jn 14,6: «el Espíritu de la verdad»). La verdad que se conoce versa sobre lo que es Dios, el Padre, y lo que está llamado a ser el hombre, hijo de Dios. Es entonces cuando el hombre pierde el miedo a Dios, que no aparece ya como Soberano dominador e imperioso, sino como Padre en cuyo amor se puede confiar siempre y sin límite. Esta es la verdad que hace libres.

La experiencia se concreta en un cambio de la relación con Dios, consigo mismo y con el mundo. La nueva relación con Dios como Padre da, además de la libertad, la seguridad interior, sabiendo que el Padre es puro amor y que está siempre en favor del hombre. La nueva relación consigo mismo se deriva de la aceptación hecha por el Padre; resulta en la aceptación de la propia realidad por parte del hombre y en la ampliación de su horizonte existencial, que lo define como hijo de Dios (1 Jn 3,2: «Amigos míos, hijos de Dios lo somos ya, aunque todavía no se ha manifestado lo que vamos a ser»). La nueva relación con los demás hombres se basa en ser también ellos objeto del amor del Padre (1 Jn 5,1: «Quien ama al que da el ser ama también a todo el que ha nacido de él»).

La experiencia puede ser instantánea o paulatina, viva o apenas perceptible, pero su realidad y su autenticidad se miden siempre por el cambio que provoca en la relación con los demás (1 Jn 3,14: «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos»; 3,17: «Si uno posee bienes de este mundo y, viendo que su hermano pasa necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo va a estar en él el amor de Dios?»).

E) SALVACION Y RESPONSABILIDAD DEL HOMBRE

En los evangelios, la salvación se identifica con la vida que supera la muerte, fracaso existencial del hombre.

El Dios-amor desea que todos los hombres alcancen esa vida para siempre y no excluye a nadie de ella; es el hombre mismo quien, por su opción, decide cuál será su suerte. De hecho, en los tres sinópticos aparece el episodio del hombre rico, donde un judío hace a Jesús la pregunta de qué tiene que hacer para obtener vida definitiva. Jesús enumera las condiciones mínimas para ello, que difieren ligeramente según los evangelistas.

En Marcos (10,17-19), Jesús cita solamente los mandamientos éticos contenidos en el Decálogo. La condición es, pues, no hacer daño a nadie, manifestación mínima del amor; corresponde a la regla de conducta propuesta por los doctores judíos como compendio de la Ley, que interpretaba el mandamiento del amor al prójimo de modo puramente negativo: «No hagas a otro lo que no querrías que te hicieran a ti.» Lo mismo ocurre en el episodio paralelo de Lucas (Lc 18,18-20).

En Mateo, en cambio, a la lista de mandamientos, casi igual a la de Marcos, añade Jesús el mandamiento-resumen: «Ama a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19,18). Este mandamiento ha de interpretarse en sentido activo; no corresponde, como en Marcos, al dicho de los rabinos, sino al compendio positivo de la moral del AT que hace Jesús: «Todo lo que querríais que hicieran los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos» (Mt 7,12). Lucas, por su parte, integra esta actitud positiva en la respuesta de Jesús a la misma pregunta hecha por un jurista (Lc 10,25-27), explicando el sentido activo con la parábola del samaritano (Lc 10,29-37).

Marcos insiste, por tanto, en el respeto al prójimo, que muestra ya cierta responsabilidad por su bienestar; el hombre no debe contribuir al aumento de la injusticia en el mundo. Mateo y Lucas añaden cierta actividad en favor del prójimo, que no pone en peligro el propio bienestar. Sin embargo, al

tratar del mandamiento principal del AT, incluye también Marcos el mandamiento del amor al prójimo (Mc 12,28-31).

El mismo mínimo de amor, no ser indiferente ante la necesidad del prójimo, vale para los paganos, como lo explicita Mateo en la escena comúnmente llamada del juicio universal (Mt 25,31-46). Se trata, en realidad, del juicio de las naciones paganas (Mt 25,32: «Reunirán ante él a todas las naciones»), de la humanidad que no conoce al verdadero Dios, como contradistinta del pueblo judío, de cuyo juicio se ha tratado antes (Mt 19,28). Este juicio se va realizando durante la época del reinado del Hombre (Mt 25,31: «el Hombre»; 25,34: «el rey»), es decir, en el curso de la historia. Mateo, cambiando el sentido destructivo que poseía el juicio de las naciones en el AT (Is 13-21; 34; Jr 46-51; Ez 25-32; 38-39; Jl 4,9-14; Am 1,3-2,3), quiere transmitir con esta escena que a los paganos se hace la misma oferta de salvación que a los judíos y que la condición para obtener la vida sigue siendo el amor al prójimo, aunque expresado esta vez en términos ajenos a los mandamientos de la Ley.

Lo mismo dice Pablo en la carta a los Romanos: «Gloria, honor y paz [tocarán] a todo el que practica el bien, en primer lugar al judío, pero también al griego... Cuando los paganos, que no tienen Ley, hacen espontáneamente lo que ella manda, aunque la Ley les falte, son ellos su propia Ley» (Rom 2,10.14).

Hasta ahora se ha tratado de la salvación en el sentido de «vida después de la muerte». Como lo demuestran los textos citados, esa salvación es posible aun sin conocer a Jesús. La salvación, sin embargo, no se limita a ese aspecto; de hecho, la misión de Jesús incluye como objetivo primario que el hombre tenga «vida antes de la muerte». El Dios-amor no se conforma con que el hombre alcance una felicidad ultraterrena. La plenitud humana a que él llama debe comenzar ya en este mundo. Crear condiciones para que ésta sea posible es la tarea del grupo cristiano.

Por eso los evangelios inculcan también el sentido de responsabilidad a la comunidad cristiana como tal. Así aparece en los dichos de Jesús que llaman a los discípulos «la sal de la tierra» y «la luz del mundo» (Mt 5,13-16) o en las parábolas de las diez muchachas y de los talentos (Mt 25,1-30), donde se reprocha la falta de compromiso y de amor (Mt 25,3s: la carencia de aceite) o la negligencia en poner a contribución los propios dones (Mt 25,25: esconder el talento bajo tierra; cf. Lc 19,20). El mismo sentido se encierra en el mandamiento de Jesús a los suyos según la formulación de Marcos (Mc 13,34: «le mandó mantenerse despierto»; 13,35: «Por tanto, manteneos despiertos»; 13,37: «Lo que os digo a vosotros, lo digo a todos: manteneos despiertos»; cf. 14,34.37s; Mt 24, 42; 25,13; 26,38). Se trata de no cejar en la entrega por amor a la humanidad, a pesar de la persecución y la amenaza de muerte, para ir construyendo la nueva sociedad de la que Jesús ha puesto las bases creando el hombre nuevo. La responsabilidad cristiana no nace de un sentido del «deber», sino de la viveza del amor.

La inseguridad de la salvación, consecuencia de la idea de un Dios ambiguo, atormenta al hombre y paraliza su acción. Si no está seguro del amor de Dios ni, en consecuencia, de su salvación futura, concentra su esfuerzo y su energía en la solución de este problema crucial. Vive angustiado y pendiente de sí mismo, preocupado por su destino. No tiene tiempo para dedicarse a los demás. Cuando Jesús asegura al hombre que Dios no es problema, que puede contar siempre con su amor, descentra al hombre de sí mismo y lo libera para que pueda dedicar sus energías a amar a los demás.

Los escritos del Nuevo Testamento aseguran al cristiano la certeza de la salvación (Ef 2,8: «gracias a esa generosidad estáis ya salvados por la fe»); en consecuencia, desaparece el temor a un juicio futuro: «Aquel que no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros, ¿cómo es posible que

no nos lo regale todo? ¿Quién será el fiscal de los elegidos de Dios? Dios, el que perdona. Y ¿a quién tocará condenarlos? Al Mesías Jesús, el que murió o, mejor dicho, resucitó, el mismo que está a la derecha de Dios, el mismo que intercede en favor nuestro. ¿Quién podrá privarnos de ese amor del Mesías?... estoy convencido de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni soberanías, ni lo presente ni lo futuro, ni poderes, ni alturas, ni abismos, ni ninguna otra criatura podrá privarnos de ese amor de Dios, presente en el Mesías Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,32-35.38-39).

CAPITULO V

EL CONFLICTO

El mensaje de Jesús y su actividad liberadora chocaron frontalmente desde el principio con la doctrina y los intereses de los círculos dirigentes. En cuanto éstos o sus secuaces se dieron cuenta de que Jesús anteponía el bien y el desarrollo del hombre al sistema legal religioso-político que les aseguraba su posición privilegiada, decidieron acabar con él (Mc 3, 1-7a par.).

1. *En Galilea*

Durante su labor en Galilea, los principales adversarios de Jesús fueron los fariseos y sus maestros los letrados (téngase en cuenta que los letrados presentados por los evangelistas pertenecen al grupo fariseo). Estos últimos se oponían a la apertura del reino de Dios a los marginados de cualquier tipo, paganos o judíos (Mc 2,6s.15-17), anunciada por Jesús y que él mismo ponía en práctica al admitir a su grupo descreídos y recaudadores (Mc 2,1-13.14.15-17 par.; Mt 8,11).

Son los letrados, y precisamente los llegados ex profeso de Jerusalén para investigar lo que pasaba con aquel profeta provinciano, quienes difaman a Jesús por liberar al pueblo de la ideología que ellos propugnaban; le ponen la etiqueta de «agente del demonio», es decir, de enemigo de Dios, excluido, por tanto, del sistema religioso en el que ellos ejercían su magisterio (Mc 3,22-30 par.).

No pueden tolerar la libertad de Jesús frente a la Ley, instrumento de su dominio sobre el pueblo, y, cada vez que Jesús actúa en favor de los hombres, prescindiendo de lo establecido por la Ley, le salen al paso con sus críticas, insidias y descalificaciones (Mc 2,23-28 par.; Lc 13,10-17; Jn 5, 9-16; 9,13-34). Tampoco soportan que Jesús o sus discípulos ejerzan su libertad saltándose las normas de pureza que ellos, con pretexto de fidelidad a la Ley, habían prescrito (Mc 7, 1-13 par.; Lc 11,37-38). En estas ocasiones, Jesús denuncia su hipocresía (Mc 7,6-13 par.; Lc 11,39-54), poniendo de relieve cómo su estricta observancia del detalle encubre la avidez de dinero y la injusticia (Mt 23,23-25; cf. Mc 12,38-40). Exponente de este enfrentamiento es la larga invectiva que dirige Jesús a fariseos y letrados en Mt 23 y en Lc 11.

La labor de Jesús en Galilea alarma también a la autoridad civil, hasta el punto de que Herodes se propone matarlo (Lc 13,31-33), y sus partidarios, los herodianos, se confabulan con los fariseos para buscar el modo de eliminarlo (Mc 3,6). No es extraño que, ante el peligro que corre por su enfrentamiento con el sistema religioso, sus propios familiares lo tachen de loco e intenten impedir su actividad (Mc 3,21).

2. *En Jerusalén*

El conflicto se agudiza cuando Jesús sube a Jerusalén, la capital del sistema judío. Allí, según los evangelios sinópticos, lo primero que hace es denunciar que el templo es un lugar de pillaje, calificándolo de «cueva de bandidos» (Mc 11, 15-18 par.; Jn 2,13-22). La institución que oficialmente era signo de la presencia de Dios en medio del pueblo, para Jesús se había convertido en un instrumento de explotación, en manos de los dirigentes, que acumulaban allí como botín lo que, con pretexto de religión, expoliaban del pueblo.

La oposición no se hizo esperar. Los tres grupos que componían el Gran Consejo: los sumos sacerdotes, los senadores

y los letrados, reaccionaron al unísono preguntando a Jesús quién le había dado autoridad para actuar así. Jesús no se deja avasallar, y los pone en un aprieto al pedirles que se pronuncien sobre si el bautismo de Juan había sido cosa de Dios o cosa humana. Si era cosa de Dios, tampoco Juan tenía títulos oficiales para bautizar. Ellos, que no habían hecho caso de la llamada al cambio propuesta por el Bautista, no se definen sobre la cuestión, porque no se atreven a desacreditar públicamente la figura de Juan, por miedo al pueblo. Ante tal oportunismo, Jesús se niega en redondo a darles razones de su actuación (Mc 11,27-33 par.).

Inmediatamente, Jesús pasa a la ofensiva. Con valentía, echa en cara a los supremos dirigentes religiosos su infidelidad a Dios, bajo la religiosidad que aparentan (Mt 21,28-32), y añade una parábola en la que denuncia cómo se han apoderado del pueblo, arrebatándoselo a Dios, han maltratado y dado muerte a sus enviados a lo largo de la historia y, para suprimir toda esperanza de liberación, se aprestan a asesinar al Mesías (Mc 12,1-9 par.).

Entonces los dirigentes le tienden una trampa. Le envían un grupo de fariseos y partidarios de Herodes para que se pronuncie sobre la licitud del pago del tributo al César romano (Mc 12,13-17 par.). Si Jesús contestara que era lícito, quedaría desacreditado ante el pueblo, de sentimientos fuertemente nacionalistas. Si contestara que no lo era, las autoridades romanas lo considerarían un sedicioso y, como mínimo, lo encarcelarían. La respuesta de Jesús los desconcierta: los acusa de querer obtener la independencia de Roma, pero aprovechándose de su dinero. Es lo mismo que han hecho respecto a Dios: se han quedado con su pueblo para explotarlo. La primera condición para la independencia sería renunciar a la ventaja económica que sacan del dominio romano («Lo que es del César, devolvédselo al César») y, por supuesto, ser fieles a Dios restituyéndole el pueblo que es suyo («y lo que es de Dios, a Dios»).

En el mismo lugar, miembros del grupo saduceo, al que

pertenecían los sumos sacerdotes, le preguntan acerca de la resurrección; Jesús les contesta que no conocen a Dios, porque el dios que reconocen es sólo un dios de muertos (Mc 12, 18-27 par.).

La violencia del conflicto llegó a tal punto, que los dirigentes, exasperados, se propusieron en varias ocasiones acabar con Jesús (Mc 11,18; 12,12). Por fin, aunque no se atrevían a detenerlo durante las fiestas de Pascua, por temor a la reacción del pueblo, no esperaron siquiera a que éstas terminasen para prenderlo a traición y condenarlo a muerte (Mc 14,1-2 par.).

3. *La condena a muerte*

El juicio de Jesús se describe de diferentes maneras en los sinópticos y en Juan. En los primeros, Jesús comparece ante el Gran Consejo (Mc 14,53-65 par.), que estaba decidido de antemano a condenarlo a muerte como fuera. Sometido a interrogatorio, las acusaciones proferidas contra él, a las que Jesús no daba respuesta, no justificaban una condena a muerte. Ni siquiera el recurso a testigos falsos proporcionó motivos suficientes para ella. Finalmente, el sumo sacerdote en persona se hizo cargo del interrogatorio y preguntó a Jesús si él era el Mesías, el Hijo de Dios.

Jesús lo confirma, pero añade unas palabras que darán pie a su condena. Les dijo: «Y veréis al Hombre sentado a la derecha de la Potencia y llegar entre las nubes del cielo» (Mc 14,62). Con esto declara Jesús en primer lugar su condición divina, la de Hombre-Dios, y, por tanto, que su persona y su obra están incondicionalmente respaldadas por Dios; su declaración implica que Dios desautoriza a los que lo condenan, a los dirigentes de la institución judía, que se consideran los legítimos representantes del Dios de Israel. En segundo lugar, predice Jesús la futura ruina de Jerusalén y de la nación («la llegada del Hombre»), mostrándoles las consecuencias de su

opción contra él. Al condenar a Jesús, rechazando la vida que él ofrece, se condenan ellos mismos a la destrucción.

Los dirigentes religiosos no pueden soportar una declaración que les niega a ellos y a su institución autoridad divina; es más, que los acusa de injusticia y los presenta como enemigos de Dios. La reacción es unánime: el sumo sacerdote acusa a Jesús de blasfemia, y todos lo declaran reo de muerte. Para los dirigentes, la persona, la obra y las pretensiones de Jesús constituyen el máximo insulto a Dios. Dios está con ellos y habla por medio de ellos; quien pone en duda su legitimidad o su doctrina, atenta contra Dios mismo.

En el Evangelio de Juan, los dirigentes, antes de detener a Jesús, acuerdan darle muerte, pretextando el bien de la nación, que podría verse amenazada por el poder romano (Jn 11,47-53). Cuando prenden a Jesús, no se describe un juicio propiamente dicho, pues la comparecencia ante Anás, el poder en la sombra (Jn 18,12s.19-24), es puramente informativa.

No pudiendo infligir la pena de muerte, el Gran Consejo decide acusar a Jesús ante el gobernador romano, Poncio Pilato. El tono de las acusaciones cambia por completo; no mencionan la blasfemia, cargo irrelevante para el gobernador, sino delitos políticos, que, dadas las frecuentes revueltas contra Roma, podían alarmarlo (Lc 23,1-2 par.).

A pesar de la resistencia de Pilato, que no encuentra motivo para condenar a Jesús, y así lo manifiesta repetidamente, la saña de los sumos sacerdotes no desiste. Fuerzan al gobernador, representante de la justicia de Roma, hasta que éste, temeroso de poner en peligro su propia posición, prefiere entregar al inocente al arbitrio de sus mortales enemigos (Mc 15,3-15 par.).

El pueblo, por su parte, que desde el principio de la actividad de Jesús había mostrado su simpatía por él y había gozado con su crítica de los dirigentes (Mc 12,37), llegada la hora de la verdad se deja persuadir por los sumos sacerdotes

y pide a gritos la muerte de Jesús (Mc 15,13s). Entre la seguridad que ofrece la solidez del sistema injusto y el riesgo que implica la oposición a él, eligen la primera. En el fondo, se trata de optar entre una institución poderosa y la debilidad de quien se enfrenta a ella sin otras armas que la verdad y el amor. El pueblo oprimido, que hasta el último momento había estado en favor de Jesús, al ver que se ha dejado prender sin resistencia y que a la fuerza de la institución no opone otra mayor, abandona su causa y, para congraciarse con los dirigentes, sus opresores, pide la muerte de Jesús.

Algo parecido ocurre con los discípulos. Hasta el final han esperado una reacción violenta de Jesús contra los dirigentes. Como ésta no tiene lugar, Judas, al ver el peligro que corre la vida de Jesús y, en consecuencia, la suya propia, lo traiciona (Mc 14,10s par.). Los demás discípulos, defraudados porque Jesús no opone resistencia cuando van a detenerlo, temiendo por sus vidas, lo abandonan y huyen (Mc 14,50 par.).

El resultado final es el rechazo absoluto del proyecto de Jesús y el fracaso de su actividad con el pueblo judío. Ni el pueblo ni los discípulos han aceptado el ideal de plenitud humana a que Jesús los invitaba; no comprenden la libertad, la responsabilidad, el amor y la vida que él les ofrecía y que habrían sido la base para una sociedad nueva; siempre han soñado con un Mesías de poder, con un déspota ilustrado que les señalase el camino y les resolviese los problemas. Creen en la eficacia del poder y no en la fuerza del amor.

4. *Sentido de la muerte de Jesús*

La insistencia de los evangelios en presentar y subrayar el conflicto permanente entre Jesús y los dirigentes judíos pone de manifiesto cuál fue el motivo histórico de su muerte. Los evangelistas pretenden mostrar a sus lectores las causas intrahistóricas que llevaron a la muerte de Jesús. Su condena

fue la consecuencia del mensaje predicado por él y de su actividad liberadora, expresión de sus propias opciones.

El enfrentamiento fue radical. Jesús nunca usó la violencia física, pero con su mensaje y actividad destruía los cimientos de la sociedad judía: la elección del pueblo, los ideales nacionalistas, la institución familiar, la doctrina oficial, la idea tradicional de Dios, el concepto de pecado, la marginación social, las instituciones religiosas (Ley, templo, sacrificios, autoridad de los libros sagrados), la sacralidad del poder y, en general, el modo de entender la relación del hombre con Dios y con los demás hombres.

Queda, pues, claro que no fue Dios el responsable de la muerte de Jesús, sino los que se llamaban representantes suyos, quienes combatieron tenazmente la propuesta que Dios mismo hacía a los hombres a través de Jesús. La muerte fue la consecuencia previsible del compromiso de Jesús por el *bien de la humanidad, que encontró la oposición de todos* los poderosos.

Dios, el Padre, no fue el responsable, pero aceptó esa muerte como necesaria para la salvación de la humanidad. De hecho, para mostrar el amor de Dios y su proyecto de plenitud para el hombre era inevitable que Jesús chocara con los poderes establecidos. Para ser coherente consigo mismo, Jesús no podía esquivar este choque ni sustraerse a sus consecuencias. Por su parte, tampoco el Padre podía ofrecerle una escapatoria sin renunciar a su proyecto de amor. Jesús acepta la muerte como el precio que tiene que pagar para hacer creíble el amor de Dios por la humanidad y ser fiel a su compromiso; el Padre, a su vez, la acepta como el supremo gesto de amor de Jesús, que traduce su propio amor.

Es esta idea la que quieren resaltar aquellos textos del NT que interpretan teológicamente la muerte de Jesús como cumplimiento de la Escritura (Mt 26,54.56; Mc 14,49; Hch 8, 32-35; 1 Cor 15,3s, etc.) o como acción del Padre, que entrega a su Hijo (Hch 2,23; Rom 8,32).

Otras veces, la muerte de Jesús se interpreta en el NT como «rescate» (Mc 10,45 par.; Rom 3,24; 1 Tim 2,6) o como «sacrificio»/«ofrenda» (Ef 5,2; Heb 9,26, etc.). En ninguno de los dos casos se trata de presentar esa muerte como el precio exigido por Dios para reconciliarse con la humanidad; si así fuera, la muerte de Jesús no sólo no sería la expresión suprema del amor de Dios a los hombres, sino que manifestaría la tremenda crueldad de un Dios que exige la muerte infamante de su Hijo para reparar su honor ofendido. La muerte como «rescate» incluye la idea de liberación de la esclavitud y significa lo costoso que fue para Jesús abrir el camino para la liberación de la humanidad. La muerte como «sacrificio» indica que Jesús no escatima su entrega, sino que llega a derramar voluntariamente su propia sangre para dar vida a los hombres.

Sin embargo, la muerte de Jesús no es equiparable a las de otros mártires de la humanidad ni, como ellas, sirve únicamente de ejemplo para el resto de los hombres; tiene un valor singular, que teológicamente se formula en categorías de «salvación». Jesús es «maestro», en cuanto es ejemplo para los hombres, y «salvador», en cuanto produce en ellos un cambio que les abre una nueva posibilidad de vida; ambos aspectos se verifican al máximo en su muerte. En ella demuestra Jesús su amor sin límites tanto en la intensidad (hasta dar la vida) como en la extensión (por todos los hombres, incluidos sus enemigos); así da remate en sí mismo a la plenitud de la condición humana, la calidad de Hijo de Dios (el Hombre-Dios), realizando el proyecto de Dios sobre el hombre (Jn 19,30). Todo hombre que, por amor a la humanidad, dé su adhesión a este Jesús que ha dado su vida por ella, entra en comunión con él y recibe su mismo Espíritu, es decir, la capacidad de llegar a una entrega y una realización como la suya (Jn 1,12; 13,34; 15,12). En esta comunión de vida y amor con Jesús encuentra el hombre la salvación.

En la muerte de Jesús los evangelistas ven abierto para todos los hombres el camino de la plenitud humana (la salva-

ción); de ahí que hagan coincidir con su muerte el don del Espíritu (Jn 19,30 par.).

5. *La resurrección*

Aparentemente, la vida y actividad de Jesús habían terminado en el más rotundo fracaso. Pero su muerte no fue la última palabra, su vida continuó.

Este hecho se formula en los escritos del NT de tres maneras distintas. En primer lugar, como que Jesús «sigue vivo» (Lc 24,5); en segundo lugar, como que «ha resucitado» (Mc 16,6 par.; Lc 24,34; Hch 10,41; 17,3; 1 Cor 15,4.12s; 1 Tes 4,14, etc.), y, finalmente, como que «ha sido exaltado», o su equivalente, «está a la derecha de Dios» (Hch 2,33; 5,31; 7,55; Rom 8,34; Flp 2,9; Heb 1,3; 10,12, etc.). Las tres formulaciones son maneras distintas, pero complementarias, de expresar una misma experiencia, *la de que Jesús ha vencido la muerte.*

La primera formulación, la de que Jesús «sigue vivo», pone el acento en que la muerte física no interrumpe la vida personal. Según la teología de Juan, esto se explica porque quien posee el Espíritu de Dios, que es la fuerza de vida de Dios mismo, goza de una vida que no puede ser destruida por la muerte. Por eso Juan señala el momento de la muerte de Jesús con la expresión «reclinó su cabeza», que asimila la muerte al sueño (Jn 19,30), indicando que esa muerte, aunque real, *no interrumpía la vida.*

La formulación «resucitar de la muerte» describe lo sucedido con Jesús desde el punto de vista de un observador que ha visto a Jesús tendido y exánime, y más tarde lo ve vivo, como si se hubiera levantado de su estado anterior. Este «resucitar» puede considerarse obra de Dios (Hch 2,24; 3,15; 4,10, etc.: «Dios lo resucitó/lo levantó de la muerte») o atribuirse a Jesús mismo (Mc 8,31; 9,31; 10,34 par.; Hch 17,3:

«y a los tres días resucitará/se levantará»). En el primer caso tiene un sentido polémico: cuando parecía que Dios había abandonado a Jesús, y que el sistema judío tenía razón en condenarlo, Dios reivindica a Jesús dándole nueva vida. En el segundo caso, vuelve a aparecer la idea anterior: Jesús mismo, por poseer el Espíritu de Dios, puede por sí solo levantarse de la muerte.

Finalmente, la formulación «ser exaltado» o «estar a la derecha de Dios» subraya la condición divina de Jesús y la gloria de su nuevo estado después de la muerte. Los evangelios sinópticos describen el estado glorioso del resucitado en la escena de la transfiguración (Mc 9,2-10 par.).

Los cuatro evangelistas describen la visita de seguidores de Jesús (mujeres o discípulos) al sepulcro donde lo habían puesto, y todos lo encuentran vacío (Mc 16,1s par.). El hecho podía interpretarse como que el cuerpo había sido robado (Jn 20,2.13), quizá por los mismos discípulos (Mt 28,13). Los primeros visitantes (María Magdalena, el grupo de mujeres, Pedro) no sacan la conclusión de que Jesús había resucitado. Solamente la explicación dada por alguna figura celeste (joven, ángel, dos hombres, Jesús mismo) hace comprender que el sepulcro es figura del reino de la muerte y que Jesús, por estar vivo, no puede encontrarse allí. La función de estos relatos sobre el sepulcro vacío es subrayar la dificultad que experimentaron los discípulos en aceptar la posibilidad de vida después de la muerte. No pretenden ser una prueba histórica de la resurrección de Jesús, sirven para anunciar el triunfo del crucificado sobre la muerte.

En Mateo, Lucas y Juan se describen apariciones de Jesús a los suyos después de la muerte (Mt 28,9s.16-20; Lc 24, 13-49; Jn 20,11-21,23). Son formas de expresar la experiencia de la comunidad cristiana de que Jesús seguía vivo y activo. Las descripciones de Lucas y Juan señalan de diversas maneras la identidad del resucitado con el crucificado; por eso Jesús se presenta con las señales de su pasión. Lucas insiste también en que esa realidad de Jesús vivo después de la muer-

te no es un producto de la imaginación de los discípulos; por eso describe la realidad del resucitado con términos pertenecientes a la vida física (tener carne y huesos, comer).

En Mateo (28,16-20) se relata una sola aparición al grupo de discípulos, en un monte de Galilea. Tiene por objeto enviarlos a la misión, continuando la obra de Jesús, pero con ámbito universal. También Lucas y Juan relacionan el encuentro con el resucitado con la misión que se recibe de él. Implícitamente, la idea aparece también en Marcos, en la invitación a los discípulos de ir a Galilea para encontrarse con Jesús (Mc 16,7).

Los relatos de las apariciones utilizan numerosos simbolismos. Por ejemplo:

— El día primero de la semana (Jn 20,19) alude a la primera creación, y es símbolo de la nueva, del mundo definitivo que empieza con la resurrección de Jesús.

— El huerto/jardín (Jn 21,11-18) alude al paraíso original y muestra el principio de la nueva humanidad, al nuevo Adán, Jesús, y a la nueva Eva, María Magdalena, figura de la comunidad cristiana.

— Las puertas atrancadas simbolizan la situación en que se encuentra la comunidad; la primera vez que se mencionan se da como razón el miedo a los dirigentes judíos (Jn 21,19), mostrando la hostilidad de la sociedad hacia ella; la segunda vez (Jn 21,26) señalan la separación entre la comunidad y «el mundo» injusto.

— Jesús muestra las señales de la crucifixión (Lc 24,40; Jn 20,27). La función de este símbolo es identificar al resucitado con el crucificado y mostrar la permanencia del amor demostrado en la cruz.

— En Mateo, el monte donde se aparece Jesús (Mt 28, 16) simboliza la esfera divina en contacto con la historia humana. Corresponde al lugar teológico donde está Jesús tras su resurrección, desde donde colabora en la tarea de la transformación de la humanidad.

La abundancia y variedad de símbolos indica que estos

relatos no deben ser tomados literalmente, sino interpretados como formulaciones de una experiencia: la de Jesús vivo y activo para siempre en medio de su comunidad.

La vida de Jesús después de la muerte no es privilegio exclusivo suyo, es el destino que aguarda a todos los que poseen su Espíritu, los que, como él y con él, dedican su vida al bien de la humanidad (Jn 11,25s; 1 Cor 15,20-22).

CAPITULO VI

LA COMUNIDAD DE JESUS

Jesús no es un teórico de la utopía humana. Como se vio en el capítulo II, su misión es abrir a la humanidad la posibilidad de una sociedad alternativa («el reino de Dios»). Esta sociedad, sin embargo, no puede constituirse forzando la libertad, sino por libre opción de los hombres. Tampoco hay que aguardar a que se den todas las condiciones objetivas para comenzarla. Jesús espera de los suyos que formen sin dilación un grupo humano que haga patentes en el mundo las relaciones propias de la nueva sociedad. De este modo, según la intención de Jesús, su comunidad debe ser el germen de una humanidad nueva.

Numerosos son los pasajes evangélicos que directa o indirectamente tratan de la comunidad de Jesús; en ellos se describen las actitudes que hacen posibles las nuevas relaciones humanas, los obstáculos dentro de la comunidad, la relación de ésta con Jesús y con el Padre, y su misión en el mundo que la rodea. Sorprendentemente, no se encontrará en estos pasajes que Jesús determine la estructura de su comunidad ni que le diseñe un plan de futuro. Las principales características de la comunidad cristiana que se deducen de los evangelios son las siguientes:

1. *Una comunidad identificada con Jesús*

El fundamento de la nueva comunidad humana es la adhesión a Jesús como Mesías, Hijo de Dios vivo (Mt 16,16). Todo el que da esta adhesión a Jesús constituye una piedra o sillar que entra en la edificación de la sociedad nueva o reino de Dios (Mt 16,18).

«Mesías» es el término hebreo que designa al salvador enviado por Dios para transformar la sociedad humana. En la concepción judía, el Mesías era llamado «el Hijo de David», porque se le concebía como un rey en la línea de David, es decir, guerrero y victorioso (Mc 10,47 par.). El reino de Dios esperado por los judíos se limitaba a Israel. A esta concepción se opone la del «Mesías Hijo de Dios», es decir, el que no tiene por modelo a David, sino a Dios mismo, y a éste como dador de vida («Dios vivo»). La transformación de la sociedad, por tanto, no utilizará la violencia ni se realizará desde el poder, sino que se efectuará mediante la comunicación de una vida (el Espíritu) que superará incluso la muerte. Y no estará limitada a un pueblo, sino destinada a la humanidad entera.

Marcos define la adhesión a Jesús como «estar con él» (Mc 3,14), es decir, como prestar una adhesión incondicional a su persona y programa. Esto implica asumir sus valores y su estilo de vida. Es lo mismo que Juan expresa también como amor a Jesús (Jn 14,15), significando un amor de identificación. Esta adhesión o amor se expresa en la praxis y queda autentificada por ella. Así lo expresan Mateo y Lucas al poner en boca de Jesús que no basta llamarlo «Señor, Señor», sino que hay que poner en práctica su mensaje (Mt 7,21; Lc 6,46). Juan lo expresa como «cumplir los mandamientos de Jesús» (Jn 14,15.21), es decir, responder con actos concretos de amor a las exigencias que la realidad va presentando.

Una metáfora usada por los cuatro evangelistas para expresar la adhesión y su consecuencia la actividad es la del «seguimiento» (Mc 1,18; 2,14 par.). Seguir a Jesús significa

mantener la cercanía a él mediante un movimiento subordinado al suyo. Es decir, se concibe a Jesús como a un pionero y a los discípulos como a seguidores del mismo itinerario.

La adhesión a Jesús no puede imponerse. Nace de modo espontáneo en el encuentro entre la inquietud y las aspiraciones del hombre y la persona y proyecto de Jesús. Uno da la adhesión a Jesús y a su proyecto porque en él ve colmadas sus propias aspiraciones. Encontrarse con Jesús significa descubrir la felicidad que procura la práctica de su mensaje (Mt 13,44.46: «tesoro y perla»).

Darán la adhesión a Jesús las personas inquietas, las que no se conforman con la situación en que se encuentran individualmente ni con la de la sociedad humana, los que sienten ansia de una mayor plenitud de vida. Los instalados, los seguros, que no desean el cambio, le negarán su adhesión.

Los evangelios presentan a Jesús como «el Hijo del hombre» (el Hombre por antonomasia) (Mc 8,31 par.) y el Hijo de Dios (Jn 3,17). De este modo indican que en Jesús se manifiesta al mismo tiempo lo que es el hombre y lo que es Dios mismo. Con la expresión «el Hijo del hombre» se indica el origen humano de Jesús; con la expresión «el Hijo de Dios», su origen divino. Pero, según la fuerza del término «hijo» en el estilo semítico, las expresiones indican, además de origen, el modo de comportamiento. Jesús es así el paradigma del comportamiento humano y, al mismo tiempo, la expresión del comportamiento de Dios mismo. La unión de las dos denominaciones en la misma persona indica que la meta del desarrollo humano es la condición divina; es decir, que el hombre llega a ser plenamente hombre cuando se comporta como Dios.

En consecuencia, dar la adhesión a Jesús, en quien se realiza la plenitud del hombre, es dar la adhesión a lo mejor de uno mismo, al proyecto de hombre pleno que cada uno lleva dentro, y, al mismo tiempo, es garantía de su realización. Es decir, la fidelidad a Jesús se identifica con la fidelidad a sí mismo. La adhesión a Jesús como Hijo de Dios abre al hombre el horizonte pleno de su propia realización.

El seguimiento no consiste sólo en asumir una doctrina, un proyecto, unos valores, sino en hacer propia la realidad interna de Jesús, en tener su mismo Espíritu, sus mismas actitudes. La comunidad de Espíritu con Jesús crea con él una comunión vital que Juan formula como la conexión de los sarmientos con la vid (Jn 15,1-4). Sería absurdo pretender realizar el proyecto de Jesús sin esa comunión de Espíritu, pues significaría profesar unos valores sin identificarse al mismo tiempo con el que los encarna en su persona.

La participación en el principio vital de Jesús hace posible la realización del proyecto y es garantía de su éxito (Jn 15,5: «sin mí no podéis hacer nada»). La dependencia del hombre respecto a Jesús y al Padre se funda en ser el Padre el origen y la fuente de la vida y Jesús su transmisor (Jn 1,16: «de su plenitud todos nosotros hemos recibido»); el hombre necesita estar unido a ellos para gozar de vida plena. La dependencia, sin embargo, no crea subordinación, porque la comunicación de vida tiene por efecto potenciar al hombre mismo, desarrollando su autonomía y su libertad. Como el aire, elemento indispensable para la vida, no limita la libertad del hombre, sino que la hace posible, así el aliento de vida divina es el que permite al hombre tener vida y ser libre.

Por otra parte, la vida se identifica con el amor, y éste no existe más que en la relación. En consecuencia, el seguimiento no significa sumisión y obediencia, sino colaboración espontánea (Jn 15,15: «no os llamo siervos, sino amigos»), que nace de la posesión del mismo Espíritu, de la asunción de los mismos valores y de la relación de amistad con Jesús.

Esto quiere decir que el seguimiento no supone ninguna disminución de la dignidad o de la libertad del hombre; al contrario, la adhesión a Jesús y la participación de su Espíritu hacen al hombre cada vez más semejante a Jesús, «el Señor», el libre por excelencia. Ya no se trata de obedecer a Dios ni a Jesús, sino de ser como ellos.

El crecimiento que produce la adhesión a Jesús desarrolla

las capacidades del hombre, fomenta su creatividad y le permite ir realizando sus aspiraciones profundas (Jn 4,14).

2. *Una comunidad del Espíritu*

Por la adhesión a Jesús, todos y cada uno de los miembros de la comunidad cristiana participan de su Espíritu (Jn 1,16). Así, el rasgo propio de la comunidad es poseer una vida que es la vida/amor de Dios comunicada; ésta se ofrece a los hombres en Jesús, cuya vida y muerte traducen en lenguaje humano el amor infinito de Dios.

El Espíritu/vida realiza la presencia del Padre y de Jesús en el individuo y en la comunidad. Es el modo de presencia permanente que sustituye a la presencia corporal de Jesús entre los suyos (Jn 14,16-19). El mismo Jesús pone su presencia a través del Espíritu por encima de su presencia histórica; en efecto, dice a sus discípulos: «Os conviene que yo me vaya, pues si no me voy, el valedor (el Espíritu) no vendrá con vosotros. En cambio, si me voy, os lo enviaré» (Jn 16,7). De hecho, la presencia física de Jesús, con su abrumadora superioridad, podía obstaculizar el desarrollo personal de los suyos, ocasionando una dependencia infantil; será la identificación interior con él, producida por la comunidad de Espíritu, la que haga desarrollarse al cristiano (Jn 14,20: «Aquel día experimentaréis que yo estoy identificado con mi Padre, vosotros conmigo y yo con vosotros»). Jesús, más que un modelo exterior, quiere ser un impulso vital interno en la línea del amor sin límite.

De este modo, el Espíritu es el factor de unidad en la comunidad cristiana. Es la unidad de vida y amor, que crea la igualdad y desemboca en la unidad de compromiso. Dentro de la ilimitada diversidad individual y de la variedad de caracteres y capacidades, hay un único compromiso de fondo: trabajar para comunicar vida a la humanidad.

Es también el Espíritu el que funda e inspira la oración de la comunidad. La oración tiene dos aspectos, la unión con Dios y la petición a Dios. La unión con el Padre y con Jesús está dada con el Espíritu mismo, que es la presencia de ambos en el cristiano (Jn 14,23), y la oración cristiana fundamental consiste en tomar conciencia de esta realidad; si se expresa con palabras, se traducirá en alabanza y acción de gracias. Pero también la petición por las necesidades es efecto del Espíritu, pues no es más que una manifestación del amor universal que él infunde en el hombre.

En el «Padre nuestro» (Mt 6,9-13), oración que enseñó Jesús, la unión está supuesta: es ella la que permite a los cristianos llamar «Padre» a Dios. Lo que Jesús enseña en esta oración es cómo la comunidad cristiana debe pedir, estableciendo un orden: las tres primeras peticiones se refieren a la humanidad entera; las tres últimas, a la comunidad misma.

En la primera parte, los cristianos, que tienen experiencia del reinado de Dios sobre ellos, es decir, de la comunicación de Espíritu/vida que crea la relación «Padre-hijos» entre Dios y los hombres, desean lo mismo para la humanidad entera. Cada petición supone una experiencia, expresa un deseo e implica el compromiso con una actividad que contribuya a realizarlo (Mt 5,9). «Proclámese ese nombre tuyo» pide que la humanidad comprenda que Dios es Padre dador de vida (Mt 5,16), y que sólo él puede satisfacer su aspiración profunda. «Llegue tu reinado» pide para los hombres el don del Espíritu/vida, que presupone la opción por el amor universal, la opción por Dios y contra el dinero (Mt 5,3). «Realícese en la tierra tu designio del cielo» expresa el deseo de una sociedad humana nueva, justa y fraterna (Mt 5,6), que es el designio divino, el reino de Dios.

En la segunda parte, la comunidad cristiana pide por sí misma («nuestro», «nosotros»), para estar a la altura de su misión en el mundo. «Nuestro pan del mañana dánoslo hoy» expresa el deseo de que la unión, amor y alegría propios del banquete («pan») prometido para el futuro («del mañana»),

símbolo de la etapa final del reino de Dios, sean realidad en la comunidad presente. «Perdónanos nuestras deudas, etc.» expresa el deseo de que el Padre derrame continuamente su amor/perdón sobre la comunidad y sus miembros, puesto que éstos se comprometen a manifestar su amor/perdón a todo el que los ofende. «No nos dejes ceder a la tentación, sino líbranos del Malo» pide que la comunidad sepa resistir las tentaciones que venció Jesús: la de buscar el propio provecho en lugar del designio de Dios, la de actuar irresponsablemente buscando la propia gloria y la de pretender dominar a los hombres con pretexto de propagar el reinado de Dios (Mt 4,1-11). Ceder a cualquiera de ellas, dejándose llevar del «Malo», personificación de la ambición de poder, haría vana su misión, la sal perdería su sabor (Mt 5,13).

Otro aspecto en que el Espíritu se manifiesta en la comunidad es el de los carismas. Un carisma no es simplemente un don caído del cielo, independiente de las cualidades de la persona. Siendo fruto del Espíritu/amor, que desarrolla y potencia las cualidades del hombre, el carisma supone el desarrollo de cualidades existentes en el individuo, para que éste las ponga al servicio de la humanidad o de la comunidad cristiana.

Así, el carisma de apóstol desarrolla la capacidad de convocatoria de un cristiano, haciéndolo idóneo para fundar nuevas comunidades y educarlas en la fe.

El carisma de profeta supone el aumento de la sensibilidad al Espíritu y a la historia y el afinamiento de la intuición, que hacen capaz de percibir el estado de una comunidad en un momento determinado, su sintonía con el Espíritu o la falta de ella, su necesidad de liberación, de ánimo, de apertura, de compromiso, las líneas de desarrollo que, conforme al Espíritu y a la disposición y dotes de los miembros de la comunidad, se deben proponer. Mediante la profecía, el Espíritu, a la luz de la novedad de la historia, relee incesantemente el mensaje de Jesús y va descubriendo sus virtualidades, en respuesta a las necesidades que van surgiendo (Jn 16,

13). Combina así el «entonces» del mensaje con el «ahora» de la historia como lenguaje de Dios, recomponiendo la totalidad de la interpelación divina.

El evangelista es el animador potenciado por el Espíritu, cuya predicación en las comunidades levanta el espíritu de éstas y las estimula a mantener y acrecentar su adhesión al Señor.

El maestro o instructor mantiene vivo en la comunidad el mensaje de Jesús. La importancia de la instrucción es decisiva, pues la fuerza del Espíritu es inseparable del cimiento del mensaje. El profeta, inspirado por el Espíritu, actualiza la enseñanza de Jesús; el instructor, ayudado por el Espíritu, recuerda y profundiza el mensaje como tal. Son carismas complementarios.

Cualquier cualidad humana puede transformarse en carisma; así, 1 Cor 12,28s, después de los de «apóstol, profeta y maestro», añade: «luego hay obras extraordinarias; luego, dones de curar, asistencias, funciones directivas, diferentes lenguas».

Es de notar la importancia que atribuye el apóstol Pablo a la profecía: «Esmeraos en el amor mutuo; ambicionad también las manifestaciones del Espíritu, sobre todo el hablar inspirados/ejercer la profecía» (1 Cor 14,1), suponiendo, además, que en la comunidad cristiana todos son capaces de ella: «Si todos hablan inspirados y entra un no creyente...» (14, 24; cf. Mt 5,12: «los profetas que os han precedido»). De hecho, la profecía o mensaje inspirado constituye la enseñanza permanente de Jesús a la comunidad, aplicando el mensaje al estado y a las circunstancias en que ésta vive. De ahí que, para fundar y discernir la verdadera profecía haga falta el recuerdo incesante del mensaje de Jesús.

Si el Espíritu/amor une y asimila a Jesús, es claro que no solamente forma y da vida a la comunidad, sino que, del mismo modo, impulsa a la misión, que es la continuación de la obra empezada por Jesús. Es más, el amor universal que es el

Espíritu lleva necesariamente a trabajar por el bien de la humanidad y a hacer penetrar en ella el modelo de hombre y de sociedad propuestos por Jesús. Por eso, en Jn 20,21s, el envío para la misión sigue inmediatamente el don del Espíritu. Este, siendo amor, impulsa al compromiso con la humanidad; siendo vida, puede comunicarla a los hombres; siendo fuerza, sostiene en las dificultades y en la persecución (Mc 13,11: «Cuando os conduzcan para entregaros, no os preocupéis por lo que vais a decir, sino aquello que se os comunique en aquella hora, decidlo, pues no sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu Santo»).

De hecho, en medio de la persecución, el Espíritu impide que la comunidad se acobarde o se sienta culpable por no aceptar los valores de la sociedad injusta que la juzga y la condena. El Espíritu le hace ver que, a pesar de la descalificación que sobre ella pesa, en Jesús está la vida y en el sistema la muerte (Jn 16,8-11).

3. *Una comunidad de hombres libres*

En la época de Jesús, comer recostado era privilegio de los hombres libres; en ninguna ocasión se permitía a un esclavo o a un siervo adoptar esa postura para comer. Por eso en la cena pascual judía se comía recostado, como símbolo de la libertad obtenida para Israel con el éxodo de Egipto. Es notable que, en los evangelios, cuando Jesús aparece comiendo con sus seguidores, se indique siempre que lo hacen recostados a la mesa. Así lo señala Marcos en la comida de Jesús con sus discípulos y los numerosos recaudadores y descreídos que lo seguían (Mc 2,15 par.). Lo mismo en la última cena (Mc 14,18 par.; Jn 13,12.23) y en la descripción de la nueva sociedad futura (el banquete del Reino), que integrará a los paganos (Mt 8,11).

La libertad propia de los seguidores de Jesús se debe a que en la nueva comunidad todos poseen el mismo Espíritu,

que establece en cada uno la relación de hijo respecto a Dios-Padre. Esta relación excluye el temor (1 Jn 4,18: «En el amor no existe temor...; quien siente temor aún no está realizado en el amor»), pues el Padre no pide la sumisión y la obediencia; lo que espera y desea (Jn 4,23) es la semejanza de sus hijos con él (Mt 5,48: «sed buenos del todo, como es bueno vuestro Padre del cielo»). La experiencia de Dios como Padre, no ya como Soberano, crea la libertad fundamental del cristiano, liberándolo de toda esclavitud y sumisión (Jn 8, 32.36). Esta condición se refleja en la comunidad cristiana, donde no hay unos que manden y otros que obedezcan, unos que estén por encima y otros por debajo; la relación mutua es la de amistad (3 Jn 15).

Así lo afirma Jesús cuando le reprochan no seguir la tradición de los maestros espirituales, que imponían a sus discípulos rígidas observancias ascéticas (Mc 2,18: el ayuno). Para Jesús, el clima festivo que debe existir en su comunidad (comparación con la boda) excluye la tristeza del ayuno, y el vínculo que une a los suyos con él no es el de la obediencia, sino el de la amistad (Mc 2,19 par.: «los amigos del novio/esposo»; Lc 12,4; Jn 15,15).

Jesús, por tanto, no quiere que sus discípulos mantengan respecto de él una dependencia infantil, sino que los quiere hombres adultos, autónomos, responsables de su vida y de su actividad. El mensaje mismo no se proclama simplemente como mensaje de Jesús, el cristiano lo presenta al mismo tiempo como propio, porque lo ha hecho suyo (Jn 17,20). No se propone algo aprendido, sino algo vitalmente asimilado. Las opciones del cristiano no se hacen porque lo haya dicho Jesús, sino porque, iluminado por él, el hombre comprende que son la única vía para su pleno desarrollo y para crear una sociedad justa. No significan, por tanto, una carga, sino una alegría: la que nace de haber encontrado la respuesta a las aspiraciones profundas del ser humano (Mt 13,44-46).

La experiencia de libertad propia de Jesús y los suyos ha de ser comunicada a los demás hombres. Por eso, en los epi-

sodios de los panes, Jesús, o los discípulos por encargo suyo, hacen que la gente se recueste en la hierba o en el suelo para comer (Mc 6,39 par.; 8,6 par.), significando con ello la libertad a la que están llamados. En el Evangelio de Juan, sólo cuando están recostados como hombres libres dejan de ser «multitud» (Jn 6,5), para convertirse en «hombres adultos» (Jn 6,10).

4. *Una comunidad de iguales*

La igualdad fundamental de los miembros de la comunidad de Jesús la ilustra Mateo en la parábola de los jornaleros de la viña (19,30-20,16). La parábola muestra claramente que todos los llamados a trabajar por una humanidad nueva («la viña», símbolo del reino de Dios) reciben el mismo jornal, con independencia del momento de la llamada y de la fatiga de la labor. Ese jornal igual para todos es figura del Espíritu/vida que recibe cada miembro de la comunidad como fruto de su labor, de su opción y dedicación.

Según la parábola, en la nueva comunidad el trabajo no ha de hacerse en vista de la recompensa, sino por voluntad de servicio, como fruto espontáneo del Espíritu/amor. No se trabaja para crear desigualdad, sino para procurar la igualdad entre los hombres, y ésta debe ser patente en la comunidad cristiana. La cantidad o calidad del trabajo o del servicio, la antigüedad, el mayor rendimiento, no han de crear situaciones de privilegio ni ser fuente de mérito, pues este servicio debe ser la respuesta desinteresada a un llamamiento gratuito.

Jesús mismo establece un vínculo de igualdad con los suyos al llamarlos «amigos» (Mc 2,17 par.; Lc 12,4; Jn 15,15) y «hermanos» (Mc 3,35 par.; Mt 28,10; Jn 20,17). Por eso no consiente nada que cree desigualdad entre sus seguidores (Mt 23,8-10).

La igualdad no se opone, sin embargo, a la organización de la comunidad, imprescindible en cuanto ésta pretenda desarrollar alguna actividad interna o externa. La organización se basa precisamente en la realidad de los carismas, es decir, en las dotes naturales o adquiridas de los miembros, potenciadas por el Espíritu y puestas al servicio del amor. El carisma de cada uno, reconocido por la comunidad, lo capacita para desempeñar determinadas funciones en el grupo y dirigir determinadas actividades. Hay que tener en cuenta que la organización es funcional, no constituye institución fija y permanente; su criterio es la necesidad o conveniencia, en función sobre todo de la misión. Y hay que tener siempre presente que, en la comunidad cristiana, las cualidades personales o la responsabilidad que se asume no otorgan superioridad. La diferencia no crea rango.

5. *Una comunidad abierta a todos*

Características particulares de la sociedad judía eran la compartimentación y la marginación que existían dentro de ella y su sentimiento de superioridad frente a los demás pueblos; éste la llevaba a un orgulloso distanciamiento, justificado teológicamente por su calidad de «pueblo elegido» por Dios. Las causas de la marginación tenían siempre un motivo o, al menos, un pretexto religioso.

El exclusivismo nacionalista judío respecto a los demás pueblos puede parecer un problema anacrónico. Sin embargo, en la historia se crean nuevos «pueblos elegidos». Tal es el caso, en nuestros días, de los nacionalismos que afirman una peculiaridad con visos de superioridad o que pretenden aislarse en lo propio, creando barreras a la comunicación humana. Ya a escala planetaria, es el caso del llamado «primer mundo» respecto a los pueblos pobres de la tierra. Al igual que la nación judía de antaño, «el primer mundo» considera natural ser destinatario de «las bendiciones divinas», bien-

estar, riqueza y hegemonía, mientras no pocas veces permanece indiferente ante la suerte de los pueblos «no elegidos». Penetrado de su sentimiento de superioridad, propone a los demás pueblos su modelo de sociedad, cuando su conducta con ellos demuestra su insolidaridad y la explotación que ejerce.

Contra el particularismo y exclusivismo de la sociedad judía de su tiempo, Jesús abre las puertas a todos los marginados de dentro y de fuera de ella. Se acerca a las categorías socialmente despreciadas, en particular a los descreídos, llamados «pecadores» por los observantes de la Ley. No sólo se acerca a ellos, sino que los invita a formar parte de su grupo (Mc 2,14 par.), que aparecerá compuesto por hombres procedentes del sistema religioso y por otros excluidos por éste.

Así aparece en el banquete que se celebra después del llamamiento de Leví, el recaudador/pecador, representante de esta clase marginada. A la mesa, junto con Jesús y sus discípulos (los seguidores procedentes del judaísmo) se van recostando en pie de igualdad los recaudadores y descreídos que se han visto aceptados en la persona de Leví (Mc 2,15). Este banquete es figura de la comunidad universal de Jesús, pues detrás de los descreídos israelitas se adivina el horizonte de los paganos, los «descreídos» por antonomasia para los judíos.

No afirma Jesús solamente la igualdad entre los hombres, sino también la igualdad entre los pueblos. La aceptación de los paganos y su integración en la sociedad nueva está expresada por Marcos en el episodio del paralítico (2,1-13). En él, cuatro portadores (en relación con los cuatro puntos cardinales) (2,3) representan a la humanidad que se acerca a Jesús ávida de salvación; el paralítico representa a la misma humanidad, que, por su estado de muerte/pecado (parálisis), necesita ser salvada. En contra del desprecio y la hostilidad del judaísmo por los pueblos paganos, destinados, según la teología oficial, a ser sometidos a Israel, la obra de Jesús con

ellos consiste en borrar el pasado de injusticia que los paraliza impidiendo su desarrollo (2,5) y en comunicarles vida/ Espíritu (2,10s) que los capacite para alcanzar la plenitud humana.

Mateo y Lucas, en los relatos que describen la curación del siervo del centurión (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10), anuncian la salvación que ofrece el mensaje de Jesús a la humanidad sin distinción de pueblos, razas o religiones. Juan, por su parte, expresa esta oferta universal de salvación en el episodio que trata de la curación del hijo del funcionario real (Jn 4,46b-54). Lo mismo indican Mateo y Lucas al anunciar la participación en la alegría del banquete mesiánico (símbolo de la sociedad futura) de hombres procedentes de los cuatro puntos cardinales, mientras el Israel étnico, que rechaza el programa universalista de Jesús, queda excluido de él (Mt 8,10-12; Lc 13,28-30). Esto mismo afirma Jesús en la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,9 par.) y en la de los invitados al banquete (Mt 22,1-10; Lc 14,15-24).

El principio que subyace a la praxis de Jesús es que lo importante, lo decisivo, lo primario, el valor supremo para el hombre es ser persona humana. La pertenencia a una raza, a una cultura, las diferencias de lengua, de tradición, de nivel de desarrollo, son aspectos secundarios que no pueden utilizarse para crear división ni para mostrar superioridad sobre otros pueblos o naciones. El principio tiene como último fundamento el ofrecimiento universal del amor de Dios a la humanidad; todos los hombres están llamados a ser hijos de Dios sin discriminación ni diferencia alguna. Será misión de los cristianos y de las comunidades cristianas poner el valor del hombre por encima de todos los particularismos y oponerse a éstos en la medida en que rompan la unidad fundamental del género humano o creen obstáculo a ella.

La carta a los Efesios formula así el plan de Dios para llevar la historia a su plenitud: «hacer la unidad del universo

por medio del Mesías, de lo terrestre y de lo celeste» (Ef 1, 10); es la unidad universal, que tiene su fundamento en la unidad de los hombres («lo terrestre») con Dios («lo celeste»), de la que surgirá la nueva relación humana, la del amor. El Mesías hizo posible la unificación de la humanidad aboliendo precisamente la Ley judía, que constituía el orgullo de aquel pueblo y la barrera insalvable que lo separaba del resto de la humanidad (Ef 2,14: «él es nuestra paz; él, que de los dos pueblos hizo uno y derribó la barrera divisoria, la hostilidad, aboliendo la ley de los minuciosos preceptos; así, con los dos, creó en sí mismo una humanidad nueva»).

En medio de la humanidad corrompida por la injusticia, el antiguo Israel debería haber constituido una sociedad justa que diera a conocer al verdadero Dios. Su misión era centrípeta, es decir, debía presentar un modelo de sociedad que fuese foco de atracción para todos los pueblos (Mc 11,17). Esta misión fracasó históricamente; la sociedad de Israel llegó a ser tan injusta como las demás (Is 1,10-18; 5,1-7; Jr 2, 1-13; 7; Ez 34, etc.).

En el Evangelio de Marcos, los seguidores de Jesús procedentes del judaísmo constituyen el Israel mesiánico («los Doce», Mc 3,13s). A este nuevo Israel le asigna Jesús una misión universal, pero esta vez centrífuga, invirtiendo así la vocación de este pueblo: en vez de ser centro de atracción, ha de ponerse al servicio activo de la humanidad entera (Mc 3, 14s). Este hecho se ilustra en el segundo episodio de los panes (Mc 8,1-9 par.), en el que Jesús encarga a los discípulos (seguidores procedentes del judaísmo) servir el pan a una multitud pagana.

Este universalismo de aceptación y de servicio debe ser característico de la comunidad de Jesús (Mt 28,16-20 par.). Símbolo de ella es el arbolito de mostaza que echa ramas grandes donde pueden acogerse «los pájaros del cielo», figura de los hombres de toda procedencia (Mc 4,30-32 par.).

6. *Una comunidad solidaria*

La opción por la pobreza (Mt 5,3), puesta por Jesús como condición indispensable para dar comienzo a la sociedad alternativa («el reino de Dios») ha de ser por lo mismo la opción constituyente de su comunidad (Mt 16,24 par.: «El que quiera venirse conmigo, que reniegue de sí mismo», es decir, que renuncie a toda ambición). De ahí la recomendación de Jesús de que los suyos no acumulen capital ni pongan su confianza en el dinero (Mt 6,19-21) y la incompatibilidad que establece entre fidelidad a Dios y culto al dinero (Mt 6,24).

Sin embargo, el hombre no puede vivir sin algún apoyo y seguridad. Por eso Jesús, frente a la falsa e injusta seguridad que proporciona la acumulación de dinero, propone una seguridad alternativa, la del amor del Padre, que se manifiesta en el amor de los hermanos. En efecto, la comunidad vive de la experiencia del Espíritu, que es la fuerza de la vida/amor del Padre, y esta experiencia impulsa a cada uno a entregarse a los demás con un amor semejante. Se crea así un vínculo múltiple de amor y solidaridad entre los miembros de la comunidad, que da a ésta su unidad y a cada miembro su seguridad.

Se explica así que Jesús pida a los suyos que no estén preocupados por los bienes necesarios para la vida, ya que el amor del Padre, hecho palpable en el amor de los hermanos, se los procurará; esta nueva seguridad les permite entregarse sin reservas al trabajo por la justicia (Mt 6,25-34).

De la renuncia a la acumulación de dinero nace la generosidad, otro de los rasgos característicos de la comunidad de Jesús. Para él, el valor de la persona se mide precisamente por su esplendidez, mientras la tacañería la empobrece y la hace miserable (Mt 6,22s). Por eso los suyos han de demostrar su solidaridad en el compartir generoso, no sólo entre los miembros del grupo, sino igualmente con los de fuera de él.

Compartiendo se enseña a compartir; tal es la lección que da Jesús en los episodios de los panes (Mc 6,34-45 par.; 8,1-9 par.). Ante el problema del hambre de las multitudes, los discípulos se muestran insolidarios y le piden a Jesús que despida a la gente para que cada uno se las arregle como pueda (Mc 6,36). Cuando Jesús, paradójicamente, los invita a que les den ellos mismos de comer, ponen como objeción la carencia de dinero (Mc 6,37). En respuesta, Jesús coge todo el alimento que tienen y se lo va dando a los discípulos para que ellos lo sirvan a la gente (Mc 6,41; 8,6). La abundancia de las sobras (Mc 6,43; 8,8) muestra la eficacia del compartir. La enseñanza de estos episodios es que, si hubiera solidaridad, estaría resuelto el problema del hambre. Y es misión de la comunidad cristiana mostrar una solidaridad que impulse a los demás hombres a la generosidad.

El compartir es una manifestación del amor; el don del pan quedaría incompleto y resultaría humillante si no incluyera el don de la persona. Jesús no pretende que exista entre los hombres una mera beneficencia material, sino una relación de amor mutuo, que se exprese en la generosidad del dar.

Por eso, en el Evangelio de Juan, tras el relato de los panes (6,1-15), Jesús reprocha a la multitud que acuda a él buscando solamente la satisfacción material, sin haber entendido el amor que él les había mostrado mediante el reparto del pan (6,26). La gente se preocupa por el alimento material, que da una vida perecedera, no por el amor, alimento que hace crecer al hombre y le da una vida sin término (6,27). Ellos desean depender de alguien que les garantice el sustento de cada día; están dispuestos a recibir, pero se niegan a amar. Para Jesús, sin embargo, la solución no está en el poder de uno (6,15), sino en el amor de todos.

7. *Una comunidad de servicio*

Los discípulos de Jesús procedentes del judaísmo («los Doce») conservaban la mentalidad jerárquica propia del mun-

do judío y pretendían erigirse en superiores a los demás (Mc 9,33b-34). Jesús reacciona poniendo al descubierto esta actitud y enunciando el principio de que, en su comunidad, «ser primero», es decir, estar más cerca de él, se obtiene únicamente por la renuncia a toda ambición de preeminencia (9, 35: «ser último de todos») y por una actitud de servicio a todos los miembros de la comunidad («servidor de todos»). Pone como ejemplo a un seguidor suyo al que Marcos presenta como «criadito» (9,36a), resumiendo así en su figura los rasgos de «último» y «servidor». Jesús abraza a este seguidor mostrando su identificación con él y su cariño (9,36b).

La ambición de los Doce retoña con motivo de la subida a Jerusalén (Mc 10,32-34). Los Zebedeos piden a Jesús ocupar los primeros puestos en el reino mesiánico, que, según ellos esperaban, iba a ser inaugurado por Jesús en la capital (10,37). La ambición de los dos hermanos provoca la indignación de los otros miembros del grupo (10,41), que, en el fondo, aspiran a lo mismo. Jesús aprovecha la ocasión para echarles en cara que el ideal mesiánico profesado por ellos equivale a cualquier tiranía de las que se ejercen en la humanidad (10,42).

Insiste a continuación en la actitud propia de sus seguidores: para «ser primero» hay que ponerse al servicio de todos los miembros de la comunidad (cf. Mt 23,11; Lc 22, 24-27); para «ser grande» hay que hacerse «siervo», es decir, hay que solidarizarse con los oprimidos de la humanidad entera. Por tanto, siguiendo a Jesús, ningún cristiano ha de exigir servicio dentro de la comunidad, sino prestarlo, y además ha de estar dispuesto a trabajar sin miedo alguno por la liberación de los oprimidos (Mc 10,44s par.).

El sentido del servicio a los hombres se encuentra especificado en el Evangelio de Juan en el relato del lavatorio de los pies (Jn 13,2-17). En esa escena, Jesús, «el Señor» (13, 13s), se hace servidor de sus discípulos: se ata un paño a la cintura, echa agua en un barreño y se pone a lavarles y secarles los pies (13,4s). Al situarse como servidor, da a los suyos

categoría de «señores», término que, en el Evangelio de Juan, no designa al que tiene otros a su servicio (15,15), sino al hombre libre que no está sujeto a nadie. El servicio de Jesús consiste, por tanto, en dar a los hombres dignidad y libertad, llevándolos a una condición semejante a la suya. Esta, además, es la misión que él da a sus discípulos (13,14s). El servicio de los cristianos a la humanidad no ha de consistir, pues, en una beneficencia ejercida desde arriba, humillante para el hombre, sino, renunciando a toda clase de dominio y superioridad, en, desde abajo, ir ayudando a los hombres a alcanzar su plena dignidad, su estatura humana.

Este servicio no disminuye la dignidad del que lo presta. Jesús, al realizarlo, no pierde en ningún momento su condición de «Señor» (13,13s). En la sociedad, el servicio es interesado o humillante y, por eso, rebaja al hombre; en cambio, el de Jesús y los suyos es un servicio por amor, una entrega libre de la propia vida, que desarrolla y hace crecer a la persona.

CAPITULO VII

LA MISION DE LA COMUNIDAD

1. *La misión*

El cristiano da su adhesión a Jesús, Mesías-Salvador (Jn 20,31), es decir, a la persona de Jesús y, al mismo tiempo, a su mensaje y a su actividad en favor de los hombres. Tal adhesión incluye, por tanto, un compromiso con la humanidad según la línea de trabajo marcada por Jesús.

Formulando la misma realidad con otras palabras, puede decirse que Jesús Mesías es el don del amor del Padre para la salvación de la humanidad (Jn 3,16: «así demostró Dios su amor al mundo, llegando a dar a su Hijo único, para que todo el que le presta su adhesión tenga vida definitiva y ninguno perezca»). Aceptar ese don significa asociarse a la obra del amor para continuarla. Jesús mismo hace de los suyos continuadores de su misión (Jn 17,18: «igual que a mí me enviaste al mundo, también yo los he enviado a ellos al mundo»); también ellos son don del Padre a la humanidad, para ir llevando a cabo la obra salvadora. El Espíritu que Jesús comunica y que constituye a la comunidad, equipa para la misión e impulsa a ella (Jn 20,21s; Mc 13,33: «dio a los siervos [los seguidores de Jesús en cuanto se ponen al servicio de la humanidad oprimida] su autoridad [su Espíritu]»).

La misión es, pues, actividad esencial de la comunidad cristiana, lo mismo en el ámbito individual que en el social.

2. *Presupuestos de la misión: mundo abierto y fe en el hombre*

El hecho de la misión, es decir, del esfuerzo en una labor que pretende provocar un cambio del hombre y de la sociedad, implica dos cosas: cierta concepción del mundo y una fe especial en el hombre.

La concepción del mundo a que aludimos es la de un mundo abierto, por oposición a un mundo cerrado. Concebir el mundo como «cerrado» significa pensar que existe ya un ideal inamovible de orden, de estructuración de la sociedad. En cuanto orden ideal, no necesita cambio; es más, todo cambio se considera atentatorio contra el valor supremo del ideal conocido. Dentro de tal concepción del mundo, la labor se limita a «ajustar» a los individuos a ese orden. El ideal que se propone a los hombres es su adaptación, en pensamiento y conducta, a los principios y normas del orden establecido.

Al contrario, se concibe el mundo como «abierto» cuando se piensa que no existe un orden definitivo, ni siquiera un ideal de orden definitivo. La meta de las aspiraciones humanas no sólo no está alcanzada ni se refleja en los ideales sociales conocidos, sino que ni siquiera podemos definirla en concreto. En todo caso, mientras un orden determinado consagre o admita la desigualdad entre los hombres, permita o disculpe situaciones de injusticia y ponga freno al desarrollo humano, no puede ser considerado como definitivo. El esfuerzo ha de concentrarse no solamente en paliar las injusticias del orden existente, sino en cambiar ese orden o sistema social, sustituyéndolo por otro tipo de organización, donde las relaciones que se establezcan entre los hombres excluyan la injusticia.

El choque entre estas dos concepciones del mundo aparece en el Evangelio de Juan como consecuencia de la curación del paralítico (Jn 5,1-15). Esta figura individual representa al pueblo/muchedumbre (Jn 5,3) sometido a las leyes de la institución religiosa judía. Este pueblo está «ciego», es decir, cegado por la ideología del sistema religioso, que le ha

señalado un modelo de conducta y le impide conocer sus potencialidades; «tullido», es decir, incapaz de movimiento y de iniciativa, porque la legitimidad del orden no se discute y toda actividad que pudiera ponerlo en cuestión o toda aspiración a una sociedad diferente se considera blasfema; «reseco», es decir, sin vida. La adhesión incondicional a un orden injusto anula al hombre, reprime sus aspiraciones, lo priva de libertad de pensamiento y de acción, impidiendo su desarrollo personal.

Jesús ha invitado al hombre/pueblo a salir de su estado y a recuperar su libertad transgrediendo el precepto religioso (Jn 5,8: «Levántate, carga con tu camilla y echa a andar»). La libertad del pueblo no es admisible para los dirigentes, quienes le recuerdan la sumisión debida (5,10: «Es día de precepto y no te está permitido cargar con tu camilla»). Cuando se enteran de que la transgresión no se debe a la iniciativa del individuo, sino que otro se lo ha aconsejado, los dirigentes se alarman (5,12: «¿Quién es el hombre que te dijo: "Cárgatela y echa a andar"?»).

La actividad de Jesús con el pueblo provoca la persecución de los dirigentes contra él (5,16: «empezaron los dirigentes judíos a perseguir a Jesús, porque hacía aquellas cosas en día de precepto»). El pretexto de la persecución es que Jesús no se atiene a las prescripciones del sistema religioso; de hecho, éste impide sacar a los oprimidos de su miserable condición. Jesús no se somete e incita al pueblo a sacudirse el yugo que le impone la institución religiosa y que lo priva de libertad y de vida.

Para los dirigentes, el orden establecido se basa en la ley y expresa la voluntad divina. Dios habló en el pasado y determinó de una vez para siempre la organización de la sociedad judía y la norma de conducta para los individuos, basada en la sumisión a la ley y a las instituciones por ella establecidas. Los dirigentes son los custodios de ese orden sagrado que no admite novedad ni tolera disidencia, y cuyo garante es Dios mismo. Para ellos, los valores absolutos son la ley y la insti-

tución que de ella se deriva, en la cual ellos detentan el poder y constituyen la clase privilegiada. Sumisión a la ley equivale a sumisión a los círculos dirigentes. Oponerse a ellos significa oponerse a Dios mismo, pues, según ellos, es Dios el creador, garante y celador del orden existente y definitivo.

He aquí la respuesta de Jesús: «Mi Padre, hasta el presente, sigue trabajando, y yo también trabajo» (5,17). Contra la concepción del Dios inmóvil que sólo exige sumisión al modelo de hombre y de sociedad decidido por él de una vez para siempre, Jesús afirma que la actividad de Dios no ha cesado y que su propia actividad refleja la de Dios y está apoyada por él («mi Padre»). A la idea de un mundo terminado y definitivamente organizado opone la de un mundo en evolución, pues mientras exista miseria, opresión o injusticia la obra de Dios no está acabada.

Los cristianos, por tanto, siguiendo a Jesús, se proponen proseguir la misma actividad, cuyo objetivo es hacer un mundo digno del hombre.

Pero esta relativización del pasado y del presente, y esta apertura al futuro exigen una ilimitada fe en las posibilidades del hombre. Este es quizá el punto más difícil, la fe más ardua para el cristiano. El contacto diario con la mediocridad, mezquindad y ambición propia y ajena; con el temor al riesgo y la búsqueda de la seguridad; con el materialismo, que pone la propia subsistencia y comodidad por encima de los ideales de justicia; con la renuncia a la responsabilidad personal, abdicando la libertad en favor de alguien que solucione los problemas; con la insolidaridad, crea tentaciones permanentes capaces de descorazonar y hacer renunciar a la labor de cambio.

Aquí se encuentra la enseñanza y el ejemplo de Jesús. En la conocida parábola del sembrador, que puede llamarse mejor «de los cuatro terrenos» (Mc 4,3-9.14-20 par.), describe cuatro posibles actitudes de cada hombre ante el anuncio del mensaje. La primera, el endurecimiento, porque los prejuicios o los intereses personales son incompatibles con él; la

segunda, la superficialidad, que se entusiasma con el mensaje, pero no está dispuesta a correr riesgo alguno por su causa; la tercera, la aceptación, pero sin renunciar a las ambiciones; la cuarta, la aceptación plena y la asimilación vital del mensaje.

En la parábola de la tierra que, una vez sembrada, da fruto por sí sola (Mc 4,26-29) expone Jesús el caso de los que aceptan el mensaje sin condiciones, de los que se portan como «tierra buena». Estos son los que llegan hasta la entrega total de sí mismos. Es decir, Jesús espera en el hombre, tiene fe en él y sabe que, a pesar de los muchos fracasos, hay siempre una posibilidad de respuesta y hombres dispuestos a responder.

Esta fe explica la constancia de Jesús con el pueblo e incluso con los discípulos, sordos a su mensaje y en los que se descubren las malas o deficientes actitudes expuestas en la parábola del sembrador. Son los prejuicios nacionalistas y el deseo de gloria nacional los que les impiden la comprensión y justifican los reproches de Jesús (Mc 4,40; 8,17s.33). La superficialidad de los discípulos se muestra en la fuga cuando prenden a Jesús en Getsemaní (Mc 14,27.50). Su ambición de grandeza y poder se muestra varias veces en el evangelio (Mc 9,34; 10,35-37). A pesar de todo, Jesús confía en que llegará el momento en que le den la plena adhesión. Como lo señala Lucas en los Hechos, para hacer comprender a los discípulos de procedencia judía la universalidad del mensaje de Jesús, no bastaron siquiera la experiencia de la resurrección ni el don del Espíritu (Hch 1,6; 2,1-4). De hecho, la conversión de Pedro, el más representativo de los discípulos de origen judío, se inicia en casa de Cornelio (Hch 10,1-48) y culmina solamente cuando es liberado de la prisión (Hch 12, 5-17).

La paciencia y constancia de Jesús manifiestan un amor que no desfallece ante la mezquindad humana, porque cree siempre en las posibilidades del hombre, por muy enterradas que estén bajo la inmadurez, los prejuicios culturales, los

ideales nacionalistas y las ambiciones personales. De hecho, la maduración personal está en gran parte condicionada por la maduración de la sociedad. A pesar de los fracasos, la labor, aunque lenta, no es inútil; el nivel a que se comprende o se practica el mensaje irá subiendo a medida que la humanidad vaya adquiriendo su edad adulta.

La fe de los cristianos, que funda la misión, no es, pues, solamente la fe en Jesús y en el Padre; es al mismo tiempo, y con ellos, la fe en el hombre, que lleva en sí, por la creación misma, la aspiración a la plenitud de vida.

3. *Contenido de la misión*

La misión de la comunidad de Jesús se formula en los evangelios de diversas maneras. La más inmediata es la de «proclamar la buena noticia a todas las naciones» (Mc 13,10; 14,9). Esto significa anunciar a la humanidad la existencia de una alternativa («el reino de Dios») a la sociedad injusta y, por tanto, la posibilidad de cambio individual y social.

El anuncio de la alternativa no puede hacerse, sin embargo, meramente con palabras: la comunidad que proclama la buena noticia tiene que hacer visibles con su estilo de vida las relaciones propias de una sociedad nueva. No se trata, por tanto, de un mensaje teórico, sino de la presentación de una realidad que se ofrece a los hombres como el ámbito donde sus aspiraciones de desarrollo y plenitud pueden encontrar satisfacción.

La coherencia entre praxis y proclamación es lo que da a la misión su carácter de testimonio. Jesús pide a los suyos que sean sus testigos ante el mundo (Hch 1,8). Esto no significa solamente declarar que la actividad responde a un encargo de Jesús, sino que la vida y la labor de los suyos, inspiradas por un amor universal y sin regateos, reflejen las de Jesús mismo (Mc 9,37; Lc 10,16; Jn 13,14).

La proclamación y el testimonio excluyen todo fanatismo. Este, que lleva una carga de violencia, pretende imponer la propia opinión o tomar venganza de los que no la aceptan. Aparece en Lc 9,54, cuando Santiago y Juan, ante el rechazo de una aldea samaritana, proponen a Jesús hacer caer un rayo que los aniquile. El dicho recuerda el fuego del cielo que, a petición de Elías, cayó sobre los sacerdotes de Baal (2 Re 1, 10.12). El respeto de Jesús a la decisión personal aparece, por el contrario, en el episodio del rico (Mc 10,17-22 par.). Ante la negativa de éste a seguirlo, Jesús no insiste, aunque comenta el hecho con sus discípulos (Mc 10,23ss).

El anuncio de la alternativa es, por tanto, una propuesta, no un apremiante proselitismo (Mc 6,11; Mt 10,23). El testimonio, por su parte, expone sencillamente una experiencia vivida.

Tras la proclamación de la buena noticia, la misión continúa, según la formulación de Mateo, con el «hacer discípulos de todas las naciones» (Mt 28,19), es decir, con la tarea de formar a otros hombres en el estilo de vida propio de una sociedad nueva. A éstos hay que «enseñarles a guardar todo lo que Jesús mandó» (Mt 28,20), o sea, la fidelidad a las opciones y al modo de vida descritos en las bienaventuranzas (Mt 5,3-10). La incorporación a la nueva comunidad hace realidad la ruptura con el pasado de injusticia que pesa sobre los hombres, y Dios confirma esa ruptura comunicando su Espíritu/vida (Jn 20,23; Mt 16,19; 18,18).

La misión tiene por objetivo que los hombres alcancen la plenitud de vida, descrita con la expresión «ser hijos de Dios». Sin embargo, hay muchos obstáculos, tanto individuales como sociales, que se oponen a esa plenitud. Pertenece, pues, también a la labor cristiana la supresión de esos obstáculos. Este doble aspecto de la misión, liberar de trabas y comunicar vida, permite diversas formulaciones de la misión,

según se tenga en cuenta uno u otro aspecto, o ambos conjuntamente.

Así, la misión de Jesús y, en consecuencia, de la comunidad, puede expresarse como un servicio a la humanidad que tiende primordialmente a la liberación de los oprimidos (Mc 10,42-45 par.: «dar la vida en rescate por todos»). Este dicho se refiere ante todo al aspecto social de la opresión (cf. Mc 10, 42: «los que figuran como jefes de las naciones las dominan, y sus grandes les imponen su autoridad»).

Sin embargo, una parte importante de esta labor ha de dedicarse a liberar a los individuos de las ideologías propugnadas por los sistemas opresores, en especial de las ideologías de violencia, simbolizadas en los evangelios sinópticos (nunca en Juan) por los «espíritus inmundos» o «demonios» (Mc 1, 23-27 par.; 3,11; 5,2-20 par.; 7,25-30 par.; 9,14-28 par.).

El gran obstáculo para la liberación de los oprimidos es precisamente haber ellos asimilado los falsos valores del sistema que los oprime, en particular la ambición y la rivalidad, que destruyen la solidaridad humana. No hay verdadera liberación mientras no se rechacen esos valores, que, por la injusticia que encarnan, impiden la realización del hombre y la creación de una sociedad justa. Es misión de la comunidad de Jesús ir procurando esa liberación (Mc 3,15 par.; 6,7 par.).

En el episodio del paralítico de la piscina expone Juan (5,1-15) la dificultad que encontraba el pueblo, sin fuerza ni posibilidad de iniciativa (inválido), para abandonar la ideología del sistema opresor, causa de su invalidez. Aun después de que Jesús le ha devuelto la fuerza y la libertad de opción (5,8: «Levántate, carga con tu camilla y echa a andar»), vuelve al sistema que había causado su miserable condición y del que había podido salir (5,14: «Algún tiempo después Jesús fue a buscarlo en el templo»). Solamente ante la severa advertencia de Jesús, que identifica el pecado con la adhesión a las instituciones opresoras (*ibíd.:* «Mira, has quedado sano. No peques más, no sea que te ocurra algo peor»), comprende

el hombre y se pone de parte de Jesús frente a las autoridades (5,15: «El hombre notificó a los dirigentes judíos que era Jesús quien le había dado la salud»).

En el mismo evangelio, la presentación que hace Juan Bautista de la persona de Jesús lo identifica como «el que va a quitar el pecado del mundo» (Jn 1,29). En este evangelio, el pecado de la humanidad («el mundo») consiste en reprimir o suprimir la vida, en impedir que los hombres alcancen o incluso deseen la plenitud a que están destinados. La vida puede reprimirse en otros, y tal es la acción de los opresores; pero tanto o más grave es que el hombre la reprima en sí mismo, sometiéndose a los opresores y haciendo propia la ideología de ambición y poder de que éstos se sirven para dominar y que proponen como legítima aspiración humana. La ambición y el poder/dominio son lo contrario del amor/vida; crean odio, violencia, opresión y muerte. «Quitar el pecado del mundo» significa hacer que los hombres rechacen las categorías de los sistemas injustos y la sumisión a ellos, y, despojándose de todo afán de dominio, recuperen su libertad.

Pero esta acción liberadora no es suficiente. Para encaminarse hacia la plenitud el hombre ha de entrar en conexión con la fuente de la vida. De ahí el otro rasgo con que describe el Bautista a Jesús: «el que va a bautizar con Espíritu Santo» (1,33). El Espíritu es la fuerza de la vida y amor divinos. «Amor» y «vida» denotan una misma realidad, pero el término «amor» explicita el aspecto dinámico de la vida. Con el Espíritu, el hombre puede comenzar el camino de su plenitud, teniendo por modelo a Jesús (Jn 14,6).

4. *Actividad de los cristianos*

La actividad propia de la comunidad cristiana está expresada por el evangelista Juan en la frase de Jesús: «Nosotros tenemos que trabajar realizando las obras del que me envió»

(Jn 9,4). Las obras del Padre consisten en hacer conocer a los hombres la libertad y dignidad a las que Dios los llama y en comunicarles vida. Así lo expone Juan en la curación del ciego de nacimiento (9,1-38).

El ciego es figura de los que han vivido en tal opresión que nunca han podido saber (ciego de nacimiento) lo que significa ser persona humana. Jesús le pone ante los ojos el proyecto de Dios sobre el hombre, significado por el evangelista con el barro (alusión a la creación del primer hombre) formado con la saliva (fuerza/Espíritu) de Jesús, modelo de hombre (Jn 9,6). Cuando el ciego acepta hacer suyo ese ideal, expresado en el texto por ir a lavarse en la piscina de Siloé, obtiene su integridad humana (9,7: «volvió con vista»). Ha visto la luz, es decir, ha conocido la dignidad que corresponde al hombre y, con esa experiencia, es capaz de enfrentarse con los que quieren volver a someterlo.

Un modo parecido de describir la actividad del grupo cristiano, propuesto por Mateo, es el de ser «luz del mundo» (Mt 5,14-16), es decir, hacer visible en el mundo la luz/amor que viene de Dios. En otras palabras: significa dar a conocer a los hombres el verdadero rostro de Dios, el de Padre dador de vida, a través de las obras que manifiestan su amor. El modo de obrar de los seguidores de Jesús libera así a los hombres de los falsos conceptos de Dios y les muestra al mismo tiempo la dignidad plena del hombre: la de ser «hijo de Dios».

Pero la actividad no ha de limitarse a sacar a los hombres de su situación de opresión y muerte, comporta además el ofrecimiento de una alternativa de vida que les permita encontrar el camino de su desarrollo (Mc 2,10-12).

Por eso también se formula la misión como el trabajo por la justicia del Reino (Mt 6,33 par.), que tiene dos sentidos inseparables, el de fidelidad a Dios y el de fidelidad al hombre: se es fiel a Dios procurando que haya verdadera justicia

entre los hombres y, para ello, esforzándose por desterrar toda injusticia.

En la parábola de la levadura (Mt 13,33 par.) se presenta a la comunidad como un fermento que, insertado en el mundo («la masa»), va contribuyendo al cambio de valores y, de este modo, a la maduración de la humanidad. Su labor en ella se hace desde dentro y en forma no aparatosa; consiste en ir colaborando al crecimiento de los hombres, abriéndoles el horizonte de su propia plenitud.

La alternativa está expresada en la parábola del grano de mostaza (Mc 4,30-32 par.), figura de la comunidad cristiana, que, a pesar de su aparente insignificancia, en la medida de su crecimiento irá ofreciendo a los hombres (los pájaros) un ámbito apto para su desarrollo (que anidan en sus ramas).

En las bienaventuranzas, Mateo formula la labor de la comunidad cristiana como «el trabajo por la paz» (Mt 5,9). «Trabajar por la paz» significa ir creando las condiciones para una sociedad armónica donde la hostilidad, la opresión, la violencia y la rivalidad sean sustituidas por el entendimiento, la libertad, la justicia, la solidaridad y la hermandad. Se trata, pues, de comprometerse en la transformación del mundo para procurar la felicidad de los hombres. A los que asumen esta tarea «Dios los llamará hijos suyos», es decir, semejantes a él por ejercer su misma actividad (Mt 5,9).

El objetivo de la misión se expresa también con la metáfora «ser pescadores de hombres» (Mc 1,17 par.). La comunidad ha de procurar atraer a hombres de toda raza y condición al modo de vida propuesto por Jesús.

No puede determinarse con más detalle la actividad de la comunidad cristiana. En los evangelios, Jesús ejerce su actividad solamente como dador de vida, abarcando los dos aspectos mencionados antes: quitar los obstáculos que impiden la plenitud humana y comunicar la vida/Espíritu. Se marca así la pauta para la actividad de los seguidores de Jesús. Sin embargo, qué es lo que hay que hacer en cada época, lugar y circunstancia para impulsar estos dos aspectos de la labor no

está especificado en los evangelios, ni por el ejemplo de Jesús ni por su enseñanza. Cada comunidad cristiana y cada cristiano en particular, en contacto con la historia e impulsados por el Espíritu que los anima, tendrán que decidir cuál debe ser su línea de acción para contribuir a la obra del cambio y a que vaya surgiendo una humanidad nueva (Mc 13,33: «dio a los siervos [a sus seguidores, que se ponen al servicio de la humanidad] su autoridad [su Espíritu] - a cada uno su tarea»).

5. *Obstáculos a la misión*

La labor de Jesús no se realizó sin obstáculos, y, en consecuencia, tampoco se realizará sin ellos la de la comunidad cristiana, si sigue los pasos de Jesús (Mt 10,24: «Un discípulo no es más que su maestro, ni un esclavo más que su amo»; Jn 15,20: «No es un siervo más que su señor. Si a mí me han perseguido, también a vosotros os perseguirán»; cf. Mc 10, 30). Los obstáculos que Jesús encontró fueron de dos clases: los intentos de desviarlo de su misión (la tentación) y la oposición contra su persona (la persecución); ambos quedan condensados por Marcos en la escena del desierto (1,12-13).

En el desierto, figura de la sociedad judía donde va a desplegar su actividad, aparece Jesús tentado continuamente por Satanás. Es la tentación del poder, que lo acompañará a lo largo de su vida pública y que tendrá su clímax en la propuesta de Pedro (8,32s). Por otra parte, Marcos describe la situación de Jesús diciendo que «estaba entre las fieras» (Mc 1, 13), indicando con ello los enemigos mortales que lo rodeaban y que acabaron quitándole la vida. De hecho, Jesús fue llevando a cabo su labor en medio de una constante y despiadada oposición.

Como en el caso de Jesús, para la comunidad las tentaciones principales son las de riqueza y poder, a las que se ven sujetos o sucumben los discípulos en el evangelio (Mc 8,32s. 36; 9,33-37; 10,23-31.35-45).

El segundo obstáculo a la misión es la persecución. Para Jesús, sin embargo, tiene un aspecto favorable (Mt 5,10: «Dichosos los que viven perseguidos por su fidelidad, pues ésos tienen a Dios por Rey»). Aunque constituya un obstáculo a la actividad, muestra la autenticidad de la praxis y del mensaje de la comunidad, y, en consecuencia, ésta percibe claramente la solicitud del Padre.

Ante todo, los cristianos no deben desanimarse si son perseguidos; al contrario, deben alegrarse (Mt 5,12: «Estad alegres y contentos, que grande es la recompensa que Dios os da»). Por otro lado, no se puede esperar una reacción diferente de la sociedad injusta ante un mensaje que socava sus cimientos (Mt 5,12: «lo mismo persiguieron a los profetas que os han precedido»).

El esfuerzo por propagar el mensaje a pesar de la oposición que suscita, es decir, la labor para contribuir a cualquier precio a la maduración de la humanidad, va produciendo en los cristianos mismos la maduración del amor y la capacidad de entrega, hasta llegar a su plenitud (Mc 13,13: «El que resista hasta el fin, ése se salvará»).

El cristiano no debe acobardarse ni estar preocupado de antemano por lo que pueda suceder, pues la ayuda del Espíritu será palpable en el momento de la prueba (Mc 13,11). La convicción de que la vida que posee es indestructible le hará perder el miedo a las consecuencias de la persecución (Mt 10,28: «Tampoco tengáis miedo de los que matan el cuerpo pero no pueden matar la vida»). Lo mismo se expresa en los avisos de Jesús sobre el seguimiento (Mc 8,35 par.: «el que quiera poner a salvo su vida, la perderá; en cambio, el que pierda su vida por causa mía y de la buena noticia, la pondrá a salvo»).

Como en el caso de Jesús, los agentes de la persecución son los poderes, lo mismo los religiosos que los civiles (Mc 13,9: «Os entregarán a consejos judíos y os apalearán en sinagogas, y os harán comparecer ante gobernadores y reyes

por causa mía»). El Evangelio de Juan insiste sobre la persecución por parte de los poderes religiosos (Jn 16,2: «Os excluirán de la sinagoga; es más, se acerca la hora en que todo el que os dé muerte se figure que ofrece culto a Dios»).

El fracaso de la comunidad cristiana podrá deberse a haber cedido a alguna de las tentaciones que desvirtúan su misión, en particular a la del poder, o bien a haberse acobardado por la persecución, replegándose sobre sí misma y renunciando a la tarea que le es propia.

Existen también otras dificultades que pueden poner en peligro la vida cristiana del individuo o de la comunidad, o impedir su misión. En Mateo y Lucas, el fundamento del éxito existencial del individuo se pone en la práctica del mensaje de Jesús. Así lo expresa la parábola final del sermón del monte (Mt 7,24-27; Lc 6,47-49). En ella, «la casa» es figura del individuo; la solidez y el desarrollo de su persona está ligado a la práctica del mensaje («la roca»). No basta una adhesión intelectual a éste, hay que hacerlo propio para que él inspire la conducta. Tampoco basta una piedad que prescinde de la acción (Mt 7,21: «No basta decirme: ¡Señor, Señor!, para entrar en el reino de Dios; no, hay que poner por obra el designio de mi Padre del cielo»; cf. Lc 6,46).

Paralelamente, para la comunidad, Mateo pone como «roca» sobre la que se funda y cuya solidez garantiza su permanencia la adhesión de sus miembros a Jesús, Mesías, Hijo de Dios vivo (dador de vida) (Mt 16,18). Sobre esta base se irá construyendo la nueva sociedad, en la que cada uno entra como «piedra» o sillar de su estructura.

Otro peligro es la falta de compromiso, expresado en los sinópticos como «dormirse» (Mc 13,35s: «Por tanto, manteneos despiertos, ... no sea que, al llegar de improviso, os encuentre dormidos»; cf. 14,34: «Quedaos aquí y manteneos despiertos»). Es la falta de compromiso la que echa a perder a la comunidad (Mt 13,25: «mientras todos dormían llegó su enemigo, sembró cizaña en el trigo y se marchó»). En la pará-

bola de los talentos (Mt 25,14-30) la misma deficiencia se expresa como falta de responsabilidad; hay que producir, llevando a la práctica el mensaje en sí mismo y propagándolo en la misión.

El influjo de ideologías contrarias al evangelio puede causar división en la comunidad. Tal es el problema que aparece continuamente en el Evangelio de Marcos y, en términos equivalentes, en los otros dos sinópticos, entre el grupo de discípulos procedentes del judaísmo («los Doce») y otros seguidores de Jesús no condicionados por la mentalidad político-religiosa judía.

Son estos últimos los que siguen de verdad a Jesús, mientras los primeros siguen manteniendo los ideales nacionalistas, que impiden la misión universal. Así se refleja en Mc 10,47, donde el ciego representa a los discípulos; su grito, «Hijo de David, Jesús», pone por delante el apelativo que cifra sus esperanzas nacionalistas; en Mc 13,1: «Maestro, ¡mira qué sillares y qué edificios!», la admiración del discípulo por el esplendor del templo expresa su orgullo nacionalista; en Lc 9,51-53 fracasa el acercamiento a los samaritanos por el modo, de tinte nacionalista, como los enviados proponen la intención de Jesús de subir a Jerusalén (9,53: «porque había resuelto ir a Jerusalén», omitiendo la finalidad de la subida, cf. 9,51: «para encararse con Jerusalén»).

Los discípulos, debido a su mentalidad judía, manifiestan también ambición de poder, que los divide entre ellos (Mc 9, 34; 10,37). Los otros seguidores, representados en el Evangelio de Marcos por diversas figuras, entre ellas «el chiquillo» o «criadito» (Mc 9,36s; 10,13-16 par.), son los que se hacen «últimos de todos y servidores de todos» (Mc 9,35), es decir, los que renuncian a toda ambición y privilegio (Mc 8,34 par.: «Si uno quiere venirse conmigo, que reniegue de sí mismo»). En Lc 10,1, Jesús, ante el fracaso de los Doce, crea el grupo misionero de los Setenta, que no proceden del judaísmo y que tienen éxito en su labor (Lc 10,17-20).

El contraste entre los dos grupos llega a su extremo al

oponer los evangelistas dos figuras, la de Simón Pedro, representante del primer grupo, que acaba renegando de Jesús (Mc 14,66-72 par.), y la de Simón Cirineo, nacido en el extranjero, representante del segundo grupo, que carga con la cruz (Mc 15,21 par.), según la condición del seguimiento (Mc 8,34 par.: «Si uno quiere venirse conmigo, ... que cargue con su cruz»).

Mateo insiste sobre otro peligro interno a la comunidad, el de los profetas falsos, «los que se acercan con piel de oveja, pero por dentro son lobos rapaces» (Mt 7,15), es decir, la de aquellos que con suaves maneras proponen, como venidas de Dios, doctrinas opuestas al mensaje de Jesús, que quitan vida y destruyen la unidad. La comunidad debe estar vigilante para no dejarse engañar. El criterio para distinguir lo verdadero de lo falso son los efectos de vida o muerte producidos *por la doctrina que pretenden comunicar (Mt 7,20: «por sus* frutos los conoceréis»).

6. *Actitudes para la misión*

En los evangelios sinópticos, Marcos, Mateo y Lucas, Jesús señala detalladamente las actitudes necesarias para que la misión refleje el mensaje que se anuncia. Los discípulos han de presentarse como gente sencilla y humilde, con exclusión de toda superioridad. Su carencia de bienes materiales muestra su confianza en la solidaridad de los hombres (Mc 6,8s: «Les prohibió coger nada para el camino, sólo un bastón: ni pan, ni alforja, ni dinero en la faja»). Tienen fe en la humanidad. En su actividad, no buscan el propio beneficio (Mt 10, 8: «De balde lo recibisteis, dadlo de balde»).

Si les ofrecen alojamiento, no han de ser delicados ni buscar lo mejor (Mc 6,10: «Cuando en algún sitio os alojéis en una casa, quedaos en ella hasta que os vayáis del lugar»). Ningún tabú religioso ni cultural relativo a la comida ha de

distanciarlos de los que los acogen (Lc 10,8: «Si entráis en una casa y os reciben bien, comed de lo que os pongan»).

Como se ve, en las *instrucciones para la misión* Jesús propone una actitud, un espíritu con el que ha de llevarse a cabo. No instruye a los suyos sobre los medios que han de usar, variables según las épocas. Conforme a los lugares y los tiempos, la comunidad cristiana tendrá que buscar y utilizar medios eficaces, sin traicionar ese espíritu.

En el Evangelio de Juan, Jesús señala la disposición que han de tener los discípulos en su labor en medio de la humanidad: «Si el grano de trigo caído en la tierra no muere, permanece él solo; en cambio, si muere, produce mucho fruto» (Jn 12,24). Para producir vida hay que estar dispuestos, como Jesús, a darse por entero. La vida es fruto del amor y brotará con mayor o menor intensidad según la calidad de ese amor. Cuando el amor es pleno y el don de sí total, el fruto de vida en uno mismo y en los demás llegará a su plenitud. La fecundidad de la misión no depende, por tanto, de la transmisión exacta de un mensaje doctrinal, sino de la entrega por amor. El amor es el mensaje.

La situación-límite comprendida en la imagen del grano es la de la muerte provocada por la persecución. Esto no significa que cada discípulo tenga que sufrir una muerte violenta para manifestar su amor, pero sí que ha de entregarse sin regateos y ha de perder el miedo a la muerte. El apego a la vida física lleva a todas las abdicaciones; llegará el momento en que el hombre ceda ante la amenaza (Jn 12,25). No solamente le será imposible amar hasta el límite, sino que acabará cometiendo la injusticia o callando ante ella. El amor leal consiste en olvidarse del propio interés y seguridad, en seguir trabajando por la vida, dignidad y libertad del hombre en medio y a pesar del sistema de muerte.

«Darse uno mismo» no significa perderse, sino alcanzar la plenitud del propio ser. Quien se entrega, se recobra con su plena identidad, la de «hijo de Dios», pues, dándose a sí mismo, entra en el dinamismo de amor del Padre y, de esta

manera, realiza su condición de hijo. Quien, como Jesús, se da a sí mismo por amor hasta el fin, no lo hace para merecer como premio la vida definitiva, sino sabiendo que ya la posee y que, a pesar de la muerte, nada ni nadie se la arrebatará. Donde hay amor hasta el límite, hay vida sin límite, pues el amor es la vida (Jn 10,17s).

7. *Diversos enfoques de la misión*

La diferente concepción teológica de la comunidad cristiana en Marcos, Mateo, Lucas y Juan muestra cierta diversidad de enfoque respecto a la misión. Determinar la concepción de cada evangelista puede ayudar a reflexionar sobre el enfoque de la misión en nuestros días.

Para Marcos, la comunidad cristiana está constituida por dos grupos bien diferenciados: 1) los que provienen de la tradición religioso-política de Israel, a los que llama «discípulos» (cf. Is 54,13), y que, en cuanto constituyen el Israel mesiánico, están representados por «los Doce», y 2) los que no provienen de esa tradición, sean judíos de raza o pertenezcan a otros pueblos. A estos seguidores de Jesús, Marcos no los llama discípulos, y como no tienen rasgos tradicionales comunes, no reciben un nombre determinado. Se les designa como «los que estaban en torno a él» (Mc 4,10), o, en ciertos contextos, como «multitud» (3,32; 5,24b; 7,14; 9,25).

A esta distinción de dos grupos dentro de la comunidad corresponde una de las formulaciones de los primeros siglos cristianos que distinguía entre *Ecclesia ex circumcisione* (la Iglesia que procede de la circuncisión, es decir, del judaísmo) y *Ecclesia ex gentibus* (la que procede de los paganos).

Pero lo más interesante es que Marcos, como consecuencia de la distinción que ha hecho, distingue también dos maneras de hablar de Jesús. Cuando su auditorio está compuesto de judíos, sean o no discípulos, usa categorías judías, para ellos fácilmente inteligibles; les habla así del Mesías (9,41;

12,35; 13,21), de la resurrección (8,31; 9,9s.31; 10,34; 12, 23.25), del bautismo (10,38s; 11,30), de la alianza (14,24) o cita explícitamente textos del Antiguo Testamento (2,25; 7,6; 12,10.29-31.36). En cambio, cuando se dirige a los dos grupos juntos, omite los términos pertenecientes a la tradición judía y emplea otros, comunes a cualquier cultura, como «el Hombre/el Hijo del hombre» (8,38), «poner a salvo la vida» (8,35), «seguirlo» (8,34). En una ocasión, en 4,12, usa ante ambos grupos un texto de Isaías (Is 6,9s), pero sin citar su origen; el texto, por otra parte, no tiene un contenido específicamente judío, es inteligible en cualquier contexto cultural.

En el episodio de Mc 7,1-15, cuando Jesús discute con letrados y fariseos sobre usanzas tocantes a la pureza legal (7,1-13), están presentes únicamente los discípulos; sólo una vez terminada la discusión convoca Jesús a «la multitud» (7, 14), es decir, a sus otros seguidores, para que, juntamente con los discípulos, escuchen el principio que determina lo puro y lo impuro para la humanidad entera (7,15: «Nada que entra de fuera puede manchar al hombre; no, lo que sale de dentro es lo que mancha al hombre»). Las prácticas judías, que crean problema con el grupo de discípulos, no interesan a los seguidores que no pertenecen a Israel. Desde el punto de vista religioso-cultural Jesús mantiene independientes a los dos grupos.

Tampoco se hallan presentes los no israelitas cuando Jesús pregunta a sus discípulos sobre su propia identidad. La sociedad judía identificaba a Jesús con personajes de su tradición (Mc 8,28: Juan Bautista, Elías, uno de los profetas). El mismo Pedro, en su declaración (8,29), lo define como «el Mesías», término perteneciente al legado ideológico de Israel. La ausencia en esta escena del grupo no israelita muestra su independencia respecto al pasado de Israel y al grupo de «los discípulos».

Lo mismo sucede cuando Jesús predice el destino del Hombre y Pedro manifiesta su oposición a tal programa (8,31-33).

El grupo no israelita está ausente, pero, de nuevo bajo la designación «la multitud», es convocado juntamente con los discípulos, para escuchar las condiciones del seguimiento comunes a todos (8,34: «Si uno quiere venirse conmigo, que reniegue de sí mismo, que cargue con su cruz y entonces me siga»).

Es decir, para Marcos, los cristianos que proceden del paganismo no tienen que insertarse en la cultura religiosa judía. El punto de partida para la predicación de la buena noticia en el mundo entero (14,9) es la persona de Jesús, empleando para exponer su doctrina y actividad términos pertenecientes a las diversas culturas, sin particular referencia a la judía.

Lucas, por su parte, está muy cerca de Marcos. Como él, distingue en la comunidad cristiana dos grupos, representados en el evangelio por «los Doce» (6,13), los que proceden del judaísmo, y «los Setenta» (10,1), que no proceden de él («setenta» era, según se creía, el número de las naciones del mundo). A diferencia de Marcos, Lucas aplica la denominación «discípulos» a los miembros de los dos grupos (6,13: «Cuando se hizo de día llamó a sus discípulos [de cualquier procedencia], eligió a doce de ellos [representación de los de procedencia israelita]...).

En los Hechos, segunda parte de su obra, también pone Lucas en paralelo dos grupos, el de los Doce (Hch 6,2) y el de los Siete (Hch 6,3-5). En consonancia con la llamada universal a la humanidad sin pasar por Israel, la genealogía que inserta Lucas y que la gente atribuye a Jesús (Lc 3,23-38: «se pensaba que era hijo de José, etc.») llega hasta el primer hombre, Adán, y hasta Dios que lo creó. De hecho, para Lucas, Jesús Mesías no es el principio del nuevo Israel, sino el nuevo Adán, que da comienzo a la humanidad nueva. Por eso la misión será un testimonio sobre la persona de Jesús (Hch 1,8: «Seréis testigos míos»).

Mateo, por el contrario, hace de la comunidad cristiana un solo grupo, el nuevo Israel. La ve como el cumplimiento de las promesas hechas a Abrahán de que sería padre de muchos pueblos, de que con su nombre se bendecirían todas las

naciones de la tierra, y de que su descendencia sería innumerable como las estrellas del cielo y la arena del mar (Gn 17,4s; 18,18; 22,17s). Para Mateo, el Israel definitivo estaría formado, por tanto, por hombres de todas las naciones, que, a través del Mesías Jesús, constituirían la descendencia de Abrahán. Según esta concepción, la comunidad hereda el patrimonuio religioso de Israel y puede expresar su fe usando categorías o un vocabulario tomado del Antiguo Testamento. De ahí la abundancia de citas bíblicas en Mateo.

La diferencia de concepción entre Marcos y Lucas por una parte y Mateo por otra es bien visible en el nombre atribuido al recaudador que Jesús llama a seguirlo. En Marcos y Lucas recibe el nombre de Leví (Mc 2,14; Lc 5,27); en Mateo, el de Mateo (Mt 9,9). De este modo, en Marcos y Lucas, Leví, primer representante de los excluidos de la institución judía, no aparece en la lista de los Doce, expresión del nuevo Israel (Mc 3,16-19; Lc 6,14-16), sino que preludia la formación del grupo de seguidores no israelitas. En Mateo, en cambio, para quien todos los seguidores, israelitas o no, forman el nuevo Israel, el recaudador Mateo figura en la lista de los Doce (Mt 10,3).

Por eso también puede usar Mateo la expresión «sus doce discípulos» (10,1: «Y llamando a sus doce discípulos»; 11,1: «Cuando terminó de dar instrucciones a sus doce discípulos»); no quiere decir con ella que el número de discípulos de Jesús se limitase a doce, sino que todos los discípulos están incluidos en la cifra simbólica «doce», que, aludiendo a las antiguas doce tribus, denota el nuevo Israel.

Paralelamente, en la escena final del evangelio (Mt 28, 16ss) aparecen los Once discípulos (el Israel mesiánico, incompleto por la defección del Israel histórico), a quienes se confía la misión universal (28,19: «haced discípulos de todas las naciones»).

Para Juan, finalmente, que no propone la lista de los Doce, este número representa a la comunidad cristiana en cuanto heredera de un pasado; serán, en cambio, siete discí-

pulos (21,2) los que emprendan la misión universal (la pesca).

Como puede apreciarse, cada evangelista ve la Iglesia o comunidad cristiana de un modo diferente, según el ambiente en que escribe y la experiencia de su propia comunidad. Puede pensarse que la concepción de Mateo responde a una situación de acoso por parte de grupos judíos que acusaban a la comunidad de Mateo, muchos de cuyos miembros procedían del judaísmo, de haber traicionado la causa de Israel y el plan de Dios al admitir paganos y ponerse en pie de igualdad con ellos.

En nuestro tiempo, las comunidades cristianas se encuentran en contacto con una sociedad muy plural. Por una parte, muchos de sus miembros proceden de un cristianismo sociológico y están acostumbrados al lenguaje y categorías religiosas. Por otra parte, sin embargo, existe gran cantidad de gente, especialmente joven, que no ha tenido formación religiosa. Son los neopaganos.

Las comunidades tienen que preguntarse si con estos últimos han de adoptar la concepción de Mateo y exponer el mensaje en las categorías y con el vocabulario religioso tradicionales, fundamentando además el hecho de Jesús en la historia de Israel, o bien, como Marcos, comenzar con Jesús y utilizar para exponer su mensaje un lenguaje más actual; solamente en cuanto lo exija la comprensión de ciertos hechos habría que recurrir a la antigua tradición judía.

También Lucas, que enfoca la figura de Jesús como el iniciador de una humanidad nueva, deja en la sombra la prehistoria del cristianismo. De hecho, hasta que la comunidad no se independiza de sus raíces judías, no viene considerada como «cristiana» (Hch 11,26: «Fue en Antioquía [capital pagana] donde por primera vez los discípulos fueron llamados cristianos»).

El problema actual recuerda el de la comunidad primitiva. Los creyentes de Jerusalén, fanáticos de la religión judía, exigían que los paganos que deseaban ser cristianos tuvieran

que someterse como paso previo a los ritos judíos y a la ley de Moisés (Hch 11,2, reproche a Pedro; 15,5; 21,20s).

Cuando Pedro, finalmente, alcanza su liberación, saliendo de la prisión y abandonando la expectación nacionalista judía (12,5-11), no vuelve a la comunidad oficial, la de Santiago, de tendencia farisea, sino a la de Juan Marcos, la que es fiel al evangelio (12,12-17). Fue el mismo Pedro quien, en el concilio de Jerusalén, defendió con toda claridad la igualdad de los creyentes procedentes del paganismo, excluyendo que tuvieran que someterse a la ley judía (Hch 15,9-10: «[Dios] no ha hecho distinción alguna entre ellos [los paganos] y nosotros [los judíos]... ¿Por qué, entonces, provocáis a Dios ahora imponiendo a esos discípulos un yugo que ni nuestros padres ni nosotros hemos tenido fuerza para soportar?»).

AYUDA BIBLIOGRAFICA

AGUIRRE, R.: *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1987.

AGUIRRE, R., y LOIDI, P.: *Jesús, el profeta de Galilea. Estudio crítico-exegético y guías catequéticas,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1980.

BLANK, J.: *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje,* Cristiandad, Madrid, 1973.

BOFF, L.: *Pasión de Cristo - Pasión del mundo. Hechos, interpretaciones y significado ayer y hoy,* Sal Terrae, Santander, 1980.

BONNARD, P.: *Evangelio según san Mateo,* Cristiandad, Madrid, 1976.

BORNKAMM, G.: *Jesús de Nazaret,* Sígueme, Salamanca, 1975.

BRAUN, H.: *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo,* Sígueme, Salamanca, 1975.

BRAVO GALLARDO, C.: *Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en América Latina* (Presencia Teológica), Sal Terrae, Santander, 1986.

CASTILLO, J. M.: *La alternativa cristiana,* 5.ª ed., Sígueme, Salamanca, 1980.

— *El seguimiento de Jesús,* Sígueme, Salamanca, 1986.

CASTILLO, J. M., y ESTRADA, J. A.: *El proyecto de Jesús,* Sígueme, Salamanca, 1985.

CHARPENTIER, E.: *Para leer el Nuevo Testamento,* Verbo Divino, Estella (Navarra), 1981.

COMBLIN, J.: *Jesús de Nazaret. Meditación sobre la vida y acción humana de Jesús,* Sal Terrae, Santander, 1977.

COUSIN, H.: *Los textos evangélicos de la Pasión,* Verbo Divino, Estella (Navarra), 1981.

DODD, Ch.: *El fundador del cristianismo,* Herder, Barcelona, 1974.

DUQUOC, Ch.: *Jesús, hombre libre. Esbozo de una cristología,* Sígueme, Salamanca, 1975.

FRAIJÓ, M.: *Jesús y los marginados. Utopía y esperanza cristiana,* Cristiandad, Madrid, 1985.

GONZALEZ FAUS, J L *Acceso a Jesús,* Sígueme, Salamanca, 1979
— *Clamor del Reino Estudio sobre los milagros de Jesús,* Sígueme, Salamanca, 1982
GREELY, A M *El mito de Jesús,* Cristiandad, Madrid, 1973
JEREMIAS, J *Jerusalén en tiempos de Jesús,* Cristiandad, Madrid, 1977
— *Abba El mensaje central del Nuevo Testamento,* Sígueme, Salamanca, 1981
LEIPOLDT, J , y GRUNDMANN, W *El mundo del Nuevo Testamento,* 3 vols , Cristiandad, Madrid, 1973
MATEOS, J *Cristianos en fiesta,* Cristiandad, Madrid, 1981
MATEOS, J , y BARRETO, J *El Evangelio de Juan Análisis linguistico y comentario exegético,* Cristiandad, Madrid, 1982
— *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan,* Cristiandad, Madrid, 1980
MATEOS, J , y CAMACHO, F *El Evangelio de Mateo Lectura comentada,* Cristiandad, Madrid, 1981
MOLTMANN, J *El Dios crucificado,* Sígueme, Salamanca, 1975
PAGOLA, J A *Jesús de Nazaret El hombre y su mensaje,* Idatz, San Sebastián, 1983
PATIN, A *La aventura de Jesús de Nazaret,* Sal Terrae, Santander, 1980
PAUL, A *El mundo judío en tiempos de Jesús* (Introducción a la lectura de la Biblia 6), Cristiandad, Madrid, 1982
PELAEZ, J *La otra lectura de los Evangelios* I, El Almendro, Córdoba, 1987
PERROT, Ch *Jesús y la historia,* Cristiandad, Madrid, 1982
POITTEVIN, P. Le, y CHARPENTIER, E *El Evangelio según san Mateo* (Cuadernos Bíblicos, 2), Verbo Divino, Estella (Navarra), 1976
PRONZATO, A *Un cristiano comienza a leer el Evangelio de Marcos,* 3 vols , Sígueme, Salamanca, 1982 84
SCHOTTROFF, L , y STEGEMANN, W , *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres,* Sígueme, Salamanca, 1981
SCHURER, E · *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús,* 2 vols , Cristiandad, Madrid, 1985
SEGUNDO, J L *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret,* 3 vols , Cristiandad, Madrid, 1982
SIMON, M , y BENOIT, A *El judaismo y el cristianismo antiguo,* Labor, Barcelona, 1972
TORRES QUEIRUGA, A *Creo en Dios Padre El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre* (Presencia Teológica, 34), Sal Terrae, Santander, 1986

INDICE DE CITAS BIBLICAS